12
N. VI. 93. a.

Myth.
o 12/1

Essays

von

MAX MÜLLER.

ERSTER BAND.

BEITRÄGE ZUR VERGLEICHENDEN RELIGIONS-WISSENSCHAFT.

NACH DER ZWEITEN ENGLISCHEN AUSGABE MIT AUTORISATION DES VERFASSERS INS DEUTSCHE ÜBERTRAGEN.

BIBLIOTHECA CIVITATIS BARENBERGENSIS

LEIPZIG,
VERLAG VON WILHELM ENGELMANN.
1869.

ZUM ANDENKEN

AN MEINEN FREUND UND WOHLTHÄTER

BUNSEN.

et quanto diutius
Abes, magis cupio tanto et magis desidero.

Vorrede.

Mehr als zwanzig Jahre sind verflossen, seitdem mein verehrter Freund Bunsen mich eines Tages in sein Bibliothekzimmer in Carlton House Terrace rief, und mir mit strahlenden Augen verkündigte, dass die Ausgabe des Rigveda gesichert sei. Er hatte den verschiedenen Direktoren der Ostindischen Compagnie persönlich seinen Besuch abgestattet, und ihnen die Wichtigkeit dieses Unternehmens klar zu machen gesucht, sowie die Nothwendigkeit, dass es in England, und nicht in Deutschland, erscheine. Seine Bemühungen waren endlich erfolgreich gewesen, die Fonds zum Druck meiner Ausgabe des Texts und Commentars der »Heiligen Lieder der Brahmanen« waren bewilligt, und Bunsen war der Erste, der mir den glücklichen Ausgang seiner dem Dienste der Wissenschaft geweihten Diplomatie verkündete. »Sie haben jetzt eine schöne Lebensaufgabe gefunden,« sagte er, »und es wird eine jahrelange Arbeit sein, diesen mächtigen Block zu behauen und zu glätten. Aber vergessen Sie nicht,« fügte er hinzu, »dass wir von Zeit zu Zeit einige Spähne aus ihrer Werkstatt haben müssen.«

Ich habe diese Worte meines nun verstorbenen Freundes nie vergessen, und habe auf seinen Rath fast jedes Jahr einige Aufsätze über Gegenstände herausgegeben, die mich besonders interessirten, während ich zu gleicher Zeit, so

weit es meine später übernommenen akademischen Verpflichtungen als Professor der Neueren Literatur in Oxford erlaubten, die Herausgabe des Rigveda und anderer darauf bezüglichen Sanskrittexte ohne Unterbrechung fortzusetzen suchte. Diese Aufsätze erschienen hauptsächlich in der Edinburgh Review, der Quarterly Review, den Oxford Essays, Macmillan's Magazine, Fraser's Magazine, der Saturday Review, und in der Times. Mein Hauptzweck bei der Abfassung dieser längern oder kürzeren Aufsätze war auch bei den verwickeltsten Gegenständen stets nur die wahrhaft bedeutsamen Punkte hervorzuheben, Punkte, welche ein Anrecht auf die Theilnahme aller Gelehrten und Gebildeten besassen, und nie bei einem dunkeln Schlupfwinkel vorüberzugehen, ohne zu versuchen, ob sich die unsaubern Spinngewebe der sogenannten Gelehrsamkeit nicht wegfegen liessen, damit das klare Licht des einfachen, wahren Wissens Eingang in diese Höhlen finde. Auch hierbei bin ich Bunsen's Rath und Zuspruch viel schuldig, und als ich im vorigen Jahr in Cornwall war und an den Schachten grosse Haufen von Kupfererz unbenutzt liegen sah, die Niemand kaufen und Niemand schmelzen wollte, während die arbeitslosen Armen uns um unsere Kupfermünze baten, um sich Brod kaufen zu können, da kamen mir unwillkürlich Bunsen's Worte ins Gedächtniss, die er oft im Gespräch an seine jungen Freunde richtete: »Eure Arbeit ist nicht fertig, wenn Ihr das Erz aus der Grube geholt: Ihr müsst es sieben, schmelzen, läutern und schlagen, ehe es wirklichen Werth erlangen und dem menschlichen Geiste geistige Nahrung verschaffen kann.«

Ich weiss sehr wohl, dass trotz des ernstesten Strebens nach Klarheit und Einfachheit, trotz des Versuches, alle Fäden einer jeden Gedankenreihe bis zu ihren Ausgangspunkten zu verfolgen und das Gewebe eines jeden Bewei-

ses meinen Lesern wohlgeordnet vorzulegen, meine Absicht nur selten vollkommen erreicht worden ist. Mehrere der von mir behandelten Gegenstände sind ihrer Natur nach dunkel und schwierig, aber ich bin nichtsdestoweniger überzeugt, dass es keinen Gegenstand im ganzen Bereich des menschlichen Wissens giebt, der nicht für Andere klar und deutlich gemacht werden kann, wenn wir nur selbst ihn vollständig bemeistert, wenn wir nur selbst ihn uns klar und deutlich gemacht haben. Jetzt nun, wo die beiden letzten Bände meiner Ausgabe des Rigveda druckfertig sind, schien es mir, dass es Zeit sei, einige von diesen Aufsätzen, — von diesen Spähnen — zu sammeln, die weniger interessanten wegzuwerfen, und die übrigen zu einem Ganzen zu ordnen, und dann meine Werkstatt zu neuer Arbeit einzurichten.

Die ersten zwei Bände, welche ich jetzt herausgebe, beschäftigen sich hauptsächlich mit den ältesten Gedanken der Menschheit, mit Religion, Mythologie, mit alten Ueberlieferungen und Gebräuchen. Für mich, ich muss es gestehen, giebt es keine anziehendere Beschäftigung, als dem Ursprung und den ersten Keimen der menschlichen Gedanken nachzuspüren; nicht etwa in blosser Theorie, oder nach den aprioristischen Gesetzen Hegel'scher Logik, noch weniger nach den jetzt beliebten Epochen des Comte'schen Positivismus: — nein, sondern rein geschichtlich, und wie ein indianischer Spurjäger, der jeden Fusstapfen, jedes Lager, jeden geknickten Grashalm beobachtet, der ihm Kunde geben kann von den Wanderungen der Menschen in ihrem frühesten Suchen und Trachten nach Licht und Wahrheit.

In den Sprachen der Menschheit, in denen alles Neue alt und alles Alte neu ist, hat sich uns ein unerschöpflicher Schacht für solche Untersuchungen geöffnet. Die Sprache trägt noch immer das Siegel der frühesten Gedanken der Menschen, oft zwar verwischt, und bedeckt von neuen

Gedanken, aber dennoch an vielen Stellen noch erkennbar in seinen schärfsten, ursprünglichsten Umrissen. Das Wachsthum der Sprache ist stetig, und indem unsere Forschung stetig von Schicht zu Schicht von der Oberfläche der lebenden Sprachen bis in die tiefste erreichbare Tiefe vorgedrungen, hat sie an manchen Punkten die Urbestandtheile, ja die Wurzeln menschlicher Sprache, und mit ihnen die Urbestandtheile und Wurzeln menschlichen Denkens erreicht. Was jenseit dieser Wurzeln liegt, mag das Interesse des Psychologen und Physiologen beanspruchen, aber es gehört kaum zur Geschichte des Menschen, im wahren Sinne des Wortes. Mensch bedeutet ursprünglich Denker, und die erste Bethätigung des Gedankens ist das Wort.

Noch wunderbarer als die Stetigkeit im Wachsthum der Sprache, ist die Stetigkeit im Wachsthum der Religion. Auch von der Religion gilt, was von der Sprache gesagt ist, dass alles Neue in ihr alt, und alles Alte neu ist, so dass es seit dem Anfang der Geschichte nie eine durchaus neue Religion gegeben hat. So weit wir die Geschichte zurückverfolgen können, finden wir die Urbestandtheile und Wurzeln aller Religion gegeben; und die Geschichte der Religion, wie die Geschichte der Sprache, zeigt uns überall nur neue Verbindungen und Mischungen derselben ursprünglichen Elemente. Ein Schauen des Göttlichen im Wirklichen, ein Gefühl menschlicher Schwäche und Abhängigkeit, ein Glaube an eine göttliche Weltregierung, eine Erkenntniss des Guten und Bösen, und eine Hoffnung auf ein höheres und besseres Leben, dies sind einige der ursprünglichen Elemente aller Religionen. Obgleich oft bedeckt und verhüllt, kommen sie doch stets wieder zum Vorschein, und hätten sie nicht zur hochzeitlichen Ausstattung der menschlichen Seele auf Erden gehört, so würden wir nie von Religion gehört haben, und selbst Engelzungen würden den Ohren des Menschen nur wie ein tönendes Erz oder

eine klingende Schelle geklungen habe? Ist uns dies einmal ganz klar, so werden uns die Worte des Heiligen Augustinus, welche selbst vielen seiner Bewunderer Anstoss gegeben haben, vollkommen natürlich und verständlich erscheinen[1]: »Das, was man jetzt Christliche Religion nennt,« sagt er, »existirte schon bei den Alten, und fehlte nie seit Anfang des menschlichen Geschlechts, bis dass Christus im Fleisch erscheinen würde, von wo an die wahre Religion, die schon da war, anfing die Christliche genannt zu werden.« Von diesem Standpunkt aus erhält auch der Ausspruch Christi, der den Juden ein Aergerniss war, seine wahre Bedeutung, als er zum Hauptmann von Capernaum sagte: »Aber ich sage euch: Viele werden kommen vom Morgen und vom Abend, und mit Abraham und Isaak im Himmelreich sitzen.«

Während der letzten funfzig Jahre haben sich neue und authentiche Materialien zum Studium der Religionen der Menschheit in wunderbarer Weise angehäuft; aber die Schwierigkeiten, dieselben vollständig zu bemeistern, sind so gross, dass ich zweifle, ob der Zeitpunkt schon da ist, um, nach dem Vorbilde der Sprachwissenschaft, den Plan einer Religionswissenschaft mit Sicherheit zu entwerfen. Durch eine Reihe glücklicher und unvorhergesehener Ereignisse ist es gelungen, die kanonischen Bücher von drei der Hauptreligionen der alten Welt wieder zu erlangen, den Veda, das Zendavesta, und das Tripi*t*aka. Und nicht nur haben wir auf diese Weise Zutritt zu den echtesten Quellen für ein Studium des alten Glaubens der Brahmanen, der Zoroastrier und der Buddhisten erlangt, sondern

[1] August. Retr. I, 13. »Res ipsa, quae nunc religio Christiana nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carnem, unde vera religio, quae jam erat, coepit appellari Christiana.«

durch die Entdeckung des wahren Ursprungs der griechischen, römischen, ja der deutschen, slavischen und celtischen Mythologie ist es möglich geworden, die wirklich religiösen Elemente in den alten Ueberlieferungen dieser Völker von der mythologischen Rinde zu scheiden, welche sie umgiebt, um einen neuen und klaren Einblick in den wahren Glauben der alten arischen Welt zu gewinnen.

Wenden wir uns zur semitischen Welt, so finden wir auch hier, obgleich nur wenig neues Material für das Studium des alten Glaubens der Juden gewonnen ist, dass ein neuer Geist der Forschung neues Licht und neues Leben in das Studium der heiligen Urkunden Abraham's, Moses und der Propheten gebracht hat. Die neuern Forschungen der Theologen, obgleich von den entgegengesetzten Punkten ausgehend, haben doch alle dazu beigetragen, den historischen Werth des Alten Testaments in sein wahres Licht zu stellen, wovon die frühere Forschung kritischer und unkritischer Exegeten keine Ahnung hatte. Dasselbe gilt von einer andern semitischen Religion, der Religion des Mohammed, seitdem der Koran und die dazu gehörige Literatur von wahren Kennern der Sprache und denkenden Geschichtsforschern zum Gegenstande kritischer Behandlung gemacht worden sind. Einiges neue Material zum Studium der semitischen Religionen ist von den Denkmälern Babylon's und Niniveh's gewonnen worden. Die Götzenbilder des Bel und Nisroch stehn jetzt leibhaftig vor unsern Augen, und die Inschriften werden uns in Zukunft noch mehr von den Gedanken enthüllen, mit denen ihre Anbeter vor ihnen knieten und beteten. Der religiöse Gottesdienst der Phönizier und Carthaginienser ist mit Hülfe der Ruinen ihrer alten Tempel und der in classischen Schriftstellern verstreuten Berichte durch Movers neu beleuchtet; ja selbst die religiösen Ideen der Nomaden der arabischen Halbinsel, noch vor dem Entstehen des Mohammedanismus, sind durch die

mühseligen Forschungen orientalischer Gelehrten theilweis wenigstens ans Licht gezogen worden.

Auch fehlt es nicht an Bruchstücken alter Götterbilder in den verfallenen und verschütteten Tempeln Aegyptens, um mit ihnen das Pantheon dieses uralten Landes wieder herzustellen; und wenn wir die glänzenden Entdeckungen beachten, womit die sorgsamen Untersuchungen der Schüler Champollion's bereits belohnt worden sind, so dürfen wir nicht verzweifeln an der fortschreiteuden Wiederherstellung der unter hieroglyphischen Inschriften, oder in hieratischen und demotischen Urkunden noch vergrabenen Gedanken des ägyptischen Alterthums.

Ausser den beiden Familien arischer und semitischer Religion haben wir noch in China allein drei anerkannte Formen des öffentlichen Cultus, die Religion des Confucius, des Lao-tse, und des Fo (Buddha). Auch hier haben neue Forschungen neues Leben geschafft, und den Zutritt zu den kanonischen Werken dieser Religionen, ja ein Verständniss ihrer verschiedenen Endzwecke selbst denen leicht gemacht, welche die Schwierigkeiten der chinesischen Sprache nicht bemeistert haben

Von den turanischen Völkern haben nur wenige, wie z. B. die Finnen und Mongolen, einige Ueberreste ihres alten Glaubens und Cultus bewahrt, und auch diese sind jetzt von Männern wie D'Ohson, Castrèn und Andern sorgfältiger gesammelt und erklärt worden.

In Amerika hatten die Religionen von Mexiko und Peru schon lange die Aufmerksamkeit der Gottesgelehrten auf sich gezogen, und seit einigen Jahren haben auch hier ethnologische Studien einen neuen Anstoss gegeben, so dass Reisende und Missionäre sich veranlasst gefühlt haben, die Spuren religiösen Denkens und Treibens auch unter den wilden Einwohnern von Afrika, Amerika und Polynesien zu beobachten und in sorgfältiger Aufzeichnung zu bewahren.

Man wird aus diesen kurzen Bemerkungen leicht ersehen, dass der Religionsforscher nicht über Mangel an Material zu klagen hat, sondern dass seine Schwierigkeiten hauptsächlich darin bestehen, diese umfangreichen Materialien irgendwie gründlich zu bemeistern. Ein ganzes Leben ist erforderlich, um eine genaue Kenntniss des Veda, oder des Zendavesta, oder des Tripi*t*aka, des Alten Testaments, des Korans, oder der heiligen Bücher der Chinesen zu gewinnen. Wie soll also ein Mensch dieses weite Feld religiösen Denkens und Treibens überschauen, wie die Hauptreligionen der Menschheit nach klaren und festen Kriterien ordnen, wie ihre charakteristischen Züge mit sicherer und fester Hand fassen und darstellen!

Nichts ist schwieriger als die Züge, welche den bleibenden Ausdruck und den wahren Charakter einer Religion bilden, herauszufinden, und den sprechenden Ausdruck derselben wiederzugeben. Religion scheint das Gemeingut der grossen Menge zu sein, aber sie wechselt nicht nur in zahlreichen Sekten, wie eine Sprache in ihren Dialekten, sondern sie entzieht sich dem festen Griff des Forschers, bis wir sie bis in ihre letzten Schlupfwinkel verfolgen, d. h. bis in das Herz eines Menschen, der wirklich glaubt. Man spricht sehr glatt von Buddhismus, Brahmanismus etc., als ob Jeder wüsste, was man darunter zu verstehen hat, während doch in der That diese Worte die ungeheuerste Verallgemeinerung anstreben für die innersten Ueberzeugungen von Millionen von Individuen, welche seit Jahrhunderten, ja Jahrtausenden, im Norden und Süden der Erde gelebt, gedacht und gehofft haben.

Nun könnte man erwiedern, dass wenigstens wenn eine Religion einen Kanon besitzt, oder eine bestimmte Anzahl von Glaubensartikeln, das Unternehmen einer vergleichenden Religionswissenschaft leichter werde. Dies ist auch bis zu einem gewissen Punkte der Fall. Aber man bedenke

nur, wie hier wieder die Auslegung der kanonischen Bücher abweicht, so dass Sekten, welche an ein und dieselbe Offenbarung appelliren, wie z. B. die Gründer der Vedânte- und der Sânkhya-Systeme, sich gegenseitig des Irrthums, ja des willkürlichen Irrthums und des Irrglaubens beschuldigen. Ja auch Glaubensartikel, obgleich mit dem Zwecke abgefasst, die Hauptlehren einer Religion klar und deutlich hinzustellen, verlieren viel von ihrem historischen Werth durch die Behandlung, welche sie in spätern Jahren erfahren, und sie sind oft stumm gerade über solche Punkte, welche das wahre Leben einer Religion ausmachen.

Ein paar Beispiele mögen dazu dienen, um die Schwierigkeiten darzustellen, mit denen der Religionsforscher zu kämpfen hat, ehe er sich nur der Thatsachen versichert, auf denen seine Anschauungen gegründet sein müssen.

Römisch-katholische Missionäre, welche ihr Leben in China verbracht, und, während ihres Aufenthalts am Hofe zu Peking, jede Gelegenheit hatten, um die kanonischen Werke des Confucius und ihre Commentare im Original zu studiren, die jeden Augenblick die gelehrtesten einheimischen Theologen um Rath befragen und sich mit der Masse des Volkes, welches sich zu den Tempeln drängte, in Unterhaltung einlassen konnten, weichen nichtsdestoweniger in Bezug auf die wichtigsten Punkte der chinesischen Staatsreligion toto coelo von einander ab. Lecomte, Fouquet, Prémare und Bouvet hielten es für unleugbar, dass Confucius, seine Vorgänger und seine Schüler die erhabensten Ansichten von der Regierung des Weltalls hegten, ja, dass sie dem wahren Gott in dem ältesten Tempel auf Erden ihre Opfer gebracht. Nach Maigrot und Navarette im Gegentheil, ja selbst nach der Meinung des Jesuiten Longobardi galt die Verehrung der Chinesen todten Täfelchen, nichtssagenden Inschriften, oder höchstens den rohen Geistern der Ahnen, Wesen ohne Ver-

stand.[2] Glauben wir den Erstern, so näherte sich der Deismus China's der Reinheit der christlichen Religion; hören wir auf die Andern, so war der sinnlose Fetischismus der grossen Menge unter den Gebildeten zu systematischem Materialismus und Atheismus geworden. In Erwiederung auf entscheidende Texte, welche die eine Partei vorbrachte, berief sich die andere auf die Erklärungen von anerkannten Interpreten, bis endlich der Streit zwischen den Missionären, welche in China gelebt und die Sprache und Literatur des Landes kannten, in letzter Instanz durch einen Machtspruch des römischen Stuhls entschieden werden musste.

Es kann kaum eine Religion geben, die in ihren heiligen Schriften und in ihrem äussern Gottesdienst sorgfältiger studirt worden ist, als die jetzige Religion der Indier, und doch, wie schwer würde es sein, eine getreue und verständliche Beschreibung derselben zu geben! Die meisten Leute, welche lange in Indien gelebt haben, behaupten, dass die Religion des Landes, wie sie von der grossen Masse des Volkes jetzt geglaubt und geübt wird, nichts als Götzendienst sei. Hören wir aber einen aus der grossen Masse des Volkes, einen Hindu von Benares, der in einer vor Engländern und Eingeborenen gehaltenen Vorlesung seinen Glauben und den Glauben seiner Vorfahren gegen solche oberflächliche Beschuldigungen vertheidigt. »Wenn man unter Götzendienst«, sagt er, »ein System der Gottesverehrung versteht, welches die Idee der Gottheit auf ein Bild von Thon oder Stein beschränkt, und welches es unmöglich macht, dass unsere Herzen sich erhoben fühlen bei der Betrachtung der Eigenschaften Gottes, wenn man dies unter Götzendienst versteht, so haben wir nichts damit zu thun, ja wir schaudern davor zurück und bedauern die Unwissenheit und Lieblosigkeit derer, welche uns einer solchen

[2] Abel Rémusat, Mélanges, p. 162.

niedrigen Gottesverehrung für fähig halten Wenn wir aber, während wir fest an die Allgegenwart Gottes glauben, vermöge unserer Einbildungskraft irgend eine seiner glorreichen Manifestationen in der Form eines Bildes betrachten, müssen wir dann beschuldigt werden, dass wir diese Manifestationen mit der Materie des Bildes verwechseln, trotzdem dass wir in jenen Augenblicken einer aufrichtigen und brünstigen Verehrung nie auch nur an die Materie des Bildes denken? Wenn beim Beschauen des Bildes eines geliebten und verehrten Freundes, der nicht mehr auf Erden weilt, unser Herz von Gefühlen der Liebe und Verehrung voll ist; wenn wir glauben, dass er im Bilde noch gegenwärtig sei, ja auf uns blicke mit seiner alten Liebe und Treue, und wenn wir uns dann den Gefühlen der Liebe und Dankbarkeit hingeben, ist dies wirklich eine grobe Beleidigung unseres Freundes, und machen wir ihn wirklich dadurch zu einem Stück bemalten Papiers?. . . Wir können wirklich nur unser Bedauern aussprechen für die Unwissenheit und Herzlosigkeit derer, welche unsere repräsentative Gottesverehrung mit dem phönizischen, griechischen und römischen Götzendienst verwechseln, so wie er uns von europäischen Schriftstellern beschrieben ist, und welche uns noch dazu der Vielgötterei anklagen, trotz tausend Stellen aus den Purâ*n*as, welche in klarer und unzweifelhafter Sprache die Einheit Gottes erklären, des Gottes, der sich in seinen Funktionen der Schöpfung, Erhaltung und Zerstörung als Brahma, Vish*n*u und Rudra (Siva) manifestirt.«

Dieser beredte Vertheidiger seiner Religion führt dann zur Bekräftigung seiner Behauptungen zahlreiche Stellen aus der heiligen Literatur der Brahmanen an, und schliesst mit dem Ausspruch des grossen Dichters Kalidâsa über die drei Manifestationen der Gottheit:

»In drei Personen zeigt sich Gott, der Eine,
Von denen später nicht noch früher keine;
Von *S*iva, Vish*n*u, Brahma, wer es sei,
Ist jeder jeder in der sel'gen Drei.«

Dies ist durchaus keine ungewöhnliche Sprache unter den Apologeten der indischen Religion. Die gewöhnliche Antwort des Pandits, wenn ihn ein Missionär der Vielgötterei beschuldigt, ist: »Dies sind ja nur verschiedene Manifestationen des einen Gottes, sowie die Sonne am Himmel nur eine ist, aber auf den Wellen des Sees in vielfachen Formen erscheint. Die verschiedenen Religionen sind nur verschiedene Thore zu derselben Stadt.«[3]

Wenn sich nun solche widersprechende Ansichten mit Bezug auf Religionen vertheidigen lassen, welche noch vor unsern Augen existiren, wo wir lebendige Zeugen ausfragen und jede Stelle in ihren heiligen Schriften mit ihnen besprechen können, wie viel grösser müssen da die Schwierigkeiten sein, wenn wir es mit den Religionen der Vergangenheit zu thun haben! Es ist nicht meine Absicht, diese Schwierigkeiten, welche von einem vergleichenden Studium der Weltreligionen unzertrennlich sind, zu verdecken. Ich möchte sie im Gegentheil recht scharf hervorheben, damit man sehe, wie viel Mühe und Sorgfalt bei einer so schwierigen Aufgabe nöthig sind, und mit wie viel Nachsicht daher die Unvollkommenheiten und Irrthümer beurtheilt werden sollten, die bei einem so umfassenden Studium fasst unvermeidlich sind. Es gab eine Zeit, wo man eine Vergleichung der Hauptsprachen der Menschheit für eine alle menschliche Kraft übersteigende Aufgabe gehalten haben würde. Aber durch die vereinigten und gut organisirten Bemühungen zahlreicher Arbeiter sind nichtsdestoweniger grosse Resultate in diesem Fache erreicht

[3] W. W. Hunter, Annals of Rural Bengal, p. 116.

worden, und die Principien, welche in Zukunft bei der vergleichenden Sprachwissenschaft zu verfolgen sind, stehen jetzt ein für alle Mal fest. Es wird so mit der Zeit auch mit der Religionswissenschaft sein. Durch eine vernünftige Theilung der Arbeit werden die Materialien, welche noch fehlen, sich herbeischaffen lassen, Texte herausgegeben und übersetzt werden, und, ist das erst geschehen, so wird man nicht ruhen noch rasten, ehe man den rothen Faden entdeckt hat, der durch die Religionen der Menschheit hinläuft, ehe man die wahre Civitas Dei von Neuem errichtet hat auf Grundlagen so weit als die Enden der Welt. Die Religionswissenschaft mag die letzte der Wissenschaften sein, welche die Menschheit auszuarbeiten hat; ist sie aber erst ausgearbeitet, so wird sie der Welt einen neuen Anblick verleihen, ja selbst dem alternden Christenthum ein neues Leben einhauchen.

Die Kirchenväter, obgleich in viel gefährlicherer Nähe zu den alten Religionen der Heidenwelt, machten nie ein Hehl daraus, dass eine Vergleichung der christlichen und anderer Religionen von grossem Nutzen sei. »Sollte sich eine Aehnlichkeit zeigen«, sagt Basilius, »zwischen den Lehren der Griechen und unsern eigenen, so würde es gut sein, dass wir es wissen: andernfalls wird eine Vergleichung und eine Kenntniss ihrer Verschiedenheit keine geringe Hülfe sein, um das zu bekräftigen, was sich als das Bessere herausgestellt.«[4]

Dies ist jedoch bei Weitem nicht der einzige Nutzen eines vergleichenden Religionsstudiums. Die Religionswissenschaft allein kann dem Christenthum zum ersten Mal

[4] Basilius, »De legendis Graec. libris, c. v. Εἰ μὲν οὖν ἐστί τις οἰκειότης πρὸς ἀλλήλους τοῖς λόγοις, προὔργου ἂν ἡμῖν αὐτῶν ἡ γνῶσις γένοιτο. εἰ δὲ μὴ, ἀλλὰ τό γε παράλληλα θέντας καταμαθεῖν τὸ διάφορον, οὐ μικρὸν εἰς βεβαίωσιν βελτίονος.

seine rechte Stelle unter den Religionen der Menschheit anweisen; sie allein kann zeigen, in welchem Sinne die Zeit erfüllet war zur Erlösung von dem Gesetz und zum Empfangen der Kindschaft Gottes; sie allein wird der ganzen Geschichte der Menschheit, in ihrem unbewussten Fortschreiten zum Christenthum, ihren wahren und wahrhaft heiligen Charakter wieder verleihen.

Noch vor wenigen Jahren erregte ein ausgezeichneter Schriftsteller grossen Anstoss, indem er behauptete, dass es die höchste Zeit sei, die Geschichte des Christenthums in wahrhaft geschichtlichem Geist zu behandeln, in demselben Geist, in dem wir die Geschichte anderer Religionen, des Buddhismus, des Brahmanismus, des Mohammedanismus, behandeln. Und doch, was kann wahrer und selbstverständlicher sein? Wie schwach muss der Glaube derer sein, welche sich fürchten, ihre eigene Religion demselben kritischen Process zu unterwerfen, dem der Historiker jede andere Religion unterwirft! Dürfen wir für den Glauben, welchen wir für den einzig wahren halten, eine vorsichtige oder nachsichtige Behandlung erbetteln? Wir sollten vielmehr die schärfste und entschiedenste Kritik herausfordern, so wie der Schiffer das Schiff am schärften erprobt, dem er sein eigenes Leben und das Leben derer anvertraut, die ihm am theuersten sind. In der Religionswissenschaft können wir vor keiner Vergleichung zurückschrecken, noch irgendwelche Ausnahmen für das Christenthum beanspruchen, so wenig als der Missionär es kann, wenn er dem schlauen Brahmanen, dem eifernden Muselman, oder dem treuherzigen Zulu gegenübersteht. Wenn wir also unsere Missionäre in alle Welttheile schicken, um jeder Religion entgegenzutreten, keinem Kampfe auszuweichen, vor keinen Einwürfen zurück zu schrecken, so dürfen wir auch zu Haus oder in unsrem eigenen Herzen keiner Furcht Raum geben, als ob ein vergleichendes Studium der Religionen

der Menschheit den Boden erschüttern könnte, auf dem wir stehen oder fallen müssen.

Für den Missionär ganz besonders wird eine vergleichende Beschäftigung mit den Religionen anderer Völker, wie ich glaube, von grösstem Nutzen sein. Missionäre sind nur zu sehr geneigt, alle andern Religionen als etwas von der ihrigen spezifisch Verschiedenes zu betrachten, so wie sie früher die Sprachen barbarischer Völker eher mit dem Zwitschern der Vögel als mit der artikulirten Rede des Menschen vergleichen wollten. Die Sprachwissenschaft hat uns gelehrt, dass Ordnung und Weisheit in allen Sprachen herrsche, und hat selbst in dem verkommensten Geplapper verkommener Wilden die Ruinen einstiger Grösse und Schönheit entdeckt. Die Religionswissenschaft wird, hoffe ich, eine ähnliche Wendung in unsren Ansichten von den weniger vollkommenen Arten des Glaubens und der Gottesverehrung herbeiführen, so dass Missionäre, anstatt sich nur immer nach Verschiedenheiten umzusehn, ihr Augenmerk mehr auf das richten werden, was allen Religionen gemeinsam ist, und dankbar jeden Schimmer des wahren Lichts begrüssen, der zu neuem Leben angefacht werden kann, und jeden Altar beschützen, der von Neuem dem wahren Gott geweiht werden darf.

Ja selbst für uns in der Heimath wird ein freierer Ueberblick über die Religionen der Menschheit lehrreich und heilsam sein. So gross auch der Unterschied zwischen unsrer eigenen und allen andern Religionen der Welt sein mag (und Wenige kennen diesen Unterschied ermessen, die nicht ehrlich die Grundlage ihres eigenen Glaubens und des Glaubens anderer Völker erprobt haben), so ist doch die Stellung, welche Gläubige und Ungläubige in Bezug auf ihre verschiedenen Religionen einnehmen, im Grossen und Ganzen überall dieselbe. Die Schwierigkeiten, welche uns beunruhigen, haben die Herzen und Sinne der Menschen beunruhigt, so weit als wir die Anfänge religiösen

Lebens zurück verfolgen können. Die grossen Fragen über das Verhältniss des Endlichen zum Unendlichen, über die Stellung des menschlichen Geistes, als des Empfängers der Wahrheit, zu dem göttlichen Geiste, als der Quelle der Wahrheit, sind in der That alte Fragen; und während wir ihr Erscheinen in verschiedenen Ländern und ihre Behandlung unter wechselnden Verhältnissen betrachten, werden wir Manches lernen können, sowohl von den Fehlern, die Andere begangen, als von den Wahrheiten, die sie entdeckt. Wir werden die Klippen kennen lernen, die, im steten Wechsel der Dinge, jeder Religion drohen, und nachdem wir manchen Sturm der religiösen Elemente und manchen Schiffbruch in fernen Meeren beobachtet haben, werden wir mit grösserer Ruhe und Besonnenheit unsern Weg durch die bewegten Wasser unsrer eigenen Zeit finden.

Giebt es eine Thatsache, welche ein vergleichendes Studium der Religionen in das hellste Licht stellt, so ist es der unvermeidliche Vorfall, dem jede Religion ausgesetzt ist. Es scheint kaum eines Beweises zu bedürfen, dass keine Religion das bleiben kann, was sie zu Lebzeiten ihres Gründers und ihrer ersten Apostel war. Und doch ist es nur zu leicht vergessen, dass ohne stete Reform, d. h. ohne stetes Zurückgehn auf ihren Urquell, jede Religion, selbst die vollkommenste, ja, die vollkommste eben wegen ihrer Vollkommenheit, mehr noch als andere von der Berührung mit der Welt leidet, so wie die reinste Luft leidet, wenn sie nur geathmet wird.

So oft wir eine Religion zu ihren ersten Anfängen zurück verfolgen können, finden wir sie in ihrem ersten Stadium meist frei von den vielen Mängeln, die in ihren spätern Phasen Anstoss erregen. Die Gründer der alten Religionen der Welt waren, so weit wir urtheilen können, Männer von ungewöhnlicher Begabung, begeistert von

hohen Idealen, wahrheitsliebend, voll von Aufopferung für das Wohl der Menschen, frei von Gemeinheit und von Selbstsucht. Was sie auf Erden zu gründen wünschten, wurde nur selten verwirklicht, und ihre eigenen Aussprüche, wo sie in ihrer ursprünglichen Form auf uns gekommen, bilden oft einen schneidenden Gegensatz zu der Lebensweise derer, die sich ihre Schüler nennen. Sobald eine Religion festbegründet ist, und namentlich, sobald sie die Religion eines mächtigen Staates geworden, so gewinnen fremde und weltliche Elemente immer mehr die Oberhand, und rein menschliche Interessen zerstören die Einfachheit und Reinheit des Planes, den der Gründer in seinem eigenen Herzen entworfen und in seinem stillen Verkehr mit Gott zur Reife gebracht hatte. Selbst die, welche mit Buddha lebten, hatten seine Worte missverstanden, und auf dem grossen Concil, welches den Kanon der buddhistischen Religion feststellte, hatte A*s*oka, der Constantin Indiens, die versammelten Priester daran zu erinnern, »dass nur das, was Budda selbst gesagt, gut gesagt sei«, und dass gewisse Werke, welche man Buddha zugeschrieben, wie z. B. die Belehrung seines Sohnes Râhula, apokryph, wenn nicht heterodox seien.[5] Mit jedem Jahrhundert, als der Buddhismus zu Völkern drang, so verschieden von einander als Mongolen und Hindus, als die heiligen Schriften der Buddhisten in Sprachen übertragen wurden von so heterogenem Charakter als Chinesisch und Sanskrit, nahm auch diese Religion selbst verschiedene Formen an, so dass der Buddhismus der Schamanen in den Steppen der Tatarei ebensoweit von den Lehren des ursprünglichen *S*rama*n*a abweicht, wie das Christenthum der chinesischen Rebellen vom Christenthum der ältesten Kirche. Könnten unsere Missionäre den Brahma-

[5] Siehe Burnouf, Lotus de la bonne Loi, Appendice, No. X. § 4.

nen, den Buddhisten, den Zoroastriern, ja selbst den Mahommedanern zeigen, wie tief verschieden ihr jetziger Glaube vom Glauben ihrer Vorväter und der Begründer ihrer Religion ist, könnten sie die Bücher und Handschriften, welche die Grundlage der verschiedenen Religionen bilden, ihnen vorlegen und mit ihnen mit theilnehmendem Interesse lesen und studiren, ja, könnten sie ihnen zeigen, wie man die Lehren dieser Bücher von den Zusätzen späterer Lehrer und Erklärer zu unterscheiden vermag, so würde ein wichtiger Schritt gethan sein, und die Wahl zwischen Christus und andern Meistern würde manchem nach Wahrheit suchenden Gemüth leichter werden als jetzt. Zu diesem Behufe ist es aber vor Allem nöthig, dass wir des Balkens in unsrem Auge gewahr werden, und selbst zu unterscheiden lernen zwischen dem Christenthum des neunzehnten Jahrhunderts und der ursprünglichen Religion Christi. Wenn wir sehn, dass das Christenthum des neunzehnten Jahrhunderts nicht so viele Herzen in Indien und China zu gewinnen vermag, als wir erwarten, so sollten wir bedenken, dass es das Christenthum des ersten Jahrhunderts in seiner dogmatischen Einfachheit, aber mit seiner Alles überwältigenden Gottes- und Menschenliebe war, welches einst die Welt eroberte und Religionen und Philosophien überwand, die schwerer zu überwinden waren als die Religion und Philosophie der Hindus und der Buddhisten. Wenn wir den Brahmanen etwas lehren können, während wir mit ihnen ihre heiligen Lieder lesen, so können auch sie uns etwas lehren, wenn sie mit uns das Evangelium Christi lesen. Nie werde ich die traurige Enttäuschung eines zum Christenthum übergetretenen Brahmanen vergessen, eines wahren Märtyrers, der aus der Lektüre des Neuen Testamentes sich ein Bild entworfen, wie ein christliches Land sein müsste, und der, als er nach Europa kam, Alles so verschieden fand von dem, was er in seinen ein-

samen Betrachtungen in Benares geträumt! Nur die Bibel hielt ihn ab, zu seiner alten Religion zurückzukehren, und half ihm unter theologischem Schutt, wie er sich seit Jahrtausenden angehäuft, unter pharisäischer Heuchelei, unter Unglauben und Untreue das begrabene, aber noch lebendige Samenkorn zu entdecken, welches Christus und seine Jünger einst der Erde anvertraut. Wie kann ein Missionär den Fragen und Klagen eines solchen Mannes begegnen, wenn er ihn nicht auf jenes Samenkorn hinweisen und ihm offen sagen kann, was das Christenthum sein sollte, aber nicht ist; wenn er ihm nicht ehrlich gesteht, dass auch das Christenthum, gleich andern Religionen, eine Geschichte gehabt hat, und dass das Christenthum des neunzehnten Jahrhunderts nicht das Christenthum des Mittelalters, das Christenthum des Mittelalters nicht das Christenthum der ersten Concilien, das Christenthum der ersten Concilien nicht das der Apostel ist, und dass »nur was Christus selbst gesagt, gut gesagt sei«.

Die Vortheile jedoch, welche den Missionären und andern Apologeten des Christenthums aus einem vergleichenden Studium der Religionen erwachsen werden, sind für jetzt nicht der Hauptzweck dieser Forschungen. Um ihren wahrhaft wissenschaftlichen Charakter zu bewahren, müssen sie nur ihren eigenen Zweck verfolgen, und allein nach Wahrheit streben, überzeugt, dass selbst eine bittere Wahrheit, wie eine bittere Medicin, den Organismus, in den sie eindringt, heilen und stärken muss. Für Solche allerdings, welche die Lehren ihrer Religion hochschätzen, so wie der Geizige seine Perlen und Edelsteine, deren Werth in seinen Augen geringer wird, wenn Perlen und Steine derselben Art in andern Ländern gefunden werden, für Solche wird die Religionswissenschaft vielfach ein Aergerniss werden. Dem aber, der wahrhaft an die Wahrheit glaubt, wird Wahrheit stets willkommen sein, von wannen sie auch

komme, und eine Lehre wird ihm nicht weniger wahr oder weniger werthvoll erscheinen, weil sie nicht nur Moses und Christus, sondern auch Buddha und Lao-tse angehört. Bei alledem sollten wir auch stets bedenken, dass, wenn einerseits eine Vergleichung der alten Religionen entschieden darthun wird, dass einige der bedeutendsten von unsern Glaubensartikeln das Gemeingut der ganzen Menschheit sind, zum wenigstens aller derer, »die den Herrn suchen, ob sie doch ihn fühlen und finden möchten«, es doch andrerseits unmöglich wäre, ohne eine solche Vergleichung das herauszufinden, was dem Christenthum eigenthümlich ist, und was ihm die hervorragende Stellung unter allen Religionen verschafft hat, die Niemand ihm streitig machen kann. Der Gewinn wird den Verlust reichlich aufwiegen, wenn überhaupt von Verlust die Rede sein darf, was ich, für meine Person, nie zugeben kann.

Ich weiss, die meisten Menschen haben einen stillen Widerwillen gegen jeden Versuch, der ihre eigene Religion als eine von mehreren, oder als zu einer Klasse gehörig hinstellt. In gewissem Sinne ist dieses Gefühl vollkommen berechtigt. Für jeden Einzelnen ist seine Religion, wenn er anders daran glaubt, etwas von seinem innersten Wesen so Unzertrennliches, etwas in seiner Art so Einziges, dass es mit nichts Anderm verglichen, durch nichts Anderes ersetzt werden kann. Unsere Mutter-Religion ist in diesem Sinne etwas wie unsere Mutter-Sprache. In ihrer äussern Form und Erscheinung mögen sie andern Religionen und Sprachen gleichen; in ihrem Wesen und in ihrer Bedeutung für uns stehen sie allein, gleichlos und unvergleichlich. Vom geschichtlichen Standpunkt jedoch sehen wir gar bald, wie unsere Religion so wie unsere Sprache nur eine unter vielen ist; ja, um die wahre Stellung des Christenthums in der Geschichte der Menschheit vollkommen zu verstehen, müssen wir dasselbe nicht nur mit dem Judenthum, son-

dern mit allen religiösen Bestrebungen der Menschheit vergleichen, mit Allem was das Christenthum ersetzen oder erfüllen sollte. Von diesem Standpunkt betrachtet, verfällt das Christenthum allerdings in das Gebiet der sogenannten Profangeschichte: aber eben dadurch hört das, was man Profangeschichte genannt, auf, profan zu sein, und gewinnt den wahrhaft heiligen Charakter wieder, den es durch eine künstliche Unterscheidung verloren hatte. Die alten Kirchenväter, auf die man sich so gern beruft, sprachen über solche Fragen mit weit grösserer Freiheit als wir uns erlauben. Justinus Martyr in seiner Apologie (139 n. Chr. G.) hat die folgenden inhaltsschweren Worte: »Wir haben gelernt, dass Christus der Erstgeborene Gottes ist, und wir haben vorher gezeigt, dass er der Logos ist, an dem das ganze menschliche Geschlecht Theil hat. Die also, welche dem Logos gemäss leben, sind Christen, selbst wenn man sie für gottlos gehalten, wie Sokrates bei den Griechen, und Herakleitos und Aehnliche, und unter den Barbaren Abraham, und Ananias, und Azarias und Misaël und Elias und viele Andere, deren Namen und Thaten wir jetzt lieber nicht aufzählen wollen, da wir wissen, dass es zu viel Zeit nehmen würde. So sind anderseits die, welche früher kamen und ohne den Logos lebten, übel und Christus feindlich gewesen, und Mörder derer, welche dem Logos gemäss lebten. Die aber, welche nach dem Logos gelebt oder noch leben, sind in der That Christen ohne Furcht und ohne Wanken.«[6]

[6] Τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ Θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν, καὶ προεμηνύσαμεν Λόγον ὄντα, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε· καὶ οἱ μετὰ Λόγου βιώσαντες Χριστιανοί εἰσι, κἂν ἄθεοι ἐνομίσθησαν, οἷον ἐν Ἕλλησι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡρακλεῖτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραὰμ καὶ Ἀνανίας καὶ Ἀζαρίας καὶ Μισαὴλ καὶ Ἠλίας καὶ ἄλλοι πολλοὶ, ὧν τὰς πράξεις ἢ τὰ ὀνόματα καταλέγειν μακρὸν εἶναι ἐπιστάμενοι, τανῦν παραιτούμεθα. ὥστε καὶ οἱ προγενόμενοι ἄνευ Λόγου βιώσαντες, ἄχρηστοι καὶ ἐχθροὶ τῷ Χριστῷ

Ebenso spricht Clemens (200 n. Chr. G.): »Gott ist der Grund von alle dem was gut ist, von Einigem jedoch, wie vom Alten und Neuen Testament, ist es der direkte, von Anderem, wie von der Philosophie, der indirekte Grund. Es ist jedoch auch möglich, dass die Philosophie den Griechen direkt gegeben worden, bevor der Herr auch die Griechen zu sich rief. Denn diese Philosophie hat die Griechen, wie das Gesetz die Juden, erzogen und zu Christus hingeleitet. Die Philosophie, als Wegweiserin, bereitet also die vor, welche von Christus vollendet werden.«[7]

Und abermals: »Dass derselbe Gott, dem wir das Alte und Neue Testament verdanken, auch den Griechen ihre griechische Philosophie gegeben, in der der Allmächtige bei den Griechen verherrlicht wird, ist auch hieraus klar....«[8]

Und Clemens steht keineswegs allein in dieser freien und furchtlosen Sprache, obgleich seine Kenntniss der griechischen Philosophie ihn besser als viele seiner Zeitgenossen dazu befähigte, mit Autorität über solche Dinge zu sprechen.

Augustinus schreibt: »Wo die Heiden möglicherweise etwas Göttliches und Wahres in ihren Lehren besassen, da haben unsere heiligen Väter es nie angegriffen, obgleich sie

ἦσαν, καὶ φονεῖς τῶν μετὰ Λόγου βιούντων· οἱ δὲ μετὰ Λόγου βιώσαντες καὶ βιοῦντες Χριστιανοὶ καὶ ἄφοβοι καὶ ἀτάραχοι ὑπάρχουσιν.

7 Clem. Alex. Strom. lib. I. cap. v. § 28. Πάντων μὲν γὰρ αἴτιος τῶν καλῶν ὁ Θεὸς, ἀλλὰ τῶν μὲν κατὰ προηγούμενον, ὡς τῆς τε διαθήκης τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς νέας, τῶν δὲ κατ' ἐπακολούθημα, ὡς τῆς φιλοσοφίας· τάχα δὲ καὶ προηγουμένως τοῖς Ἕλλησιν ἐδόθη τότε πρὶν ἢ τὸν κύριον καλέσαι καὶ τοὺς Ἕλληνας. Ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν. προπαρασκευάζει τοίνον ἡ φιλοσοφία προοδοποιοῦσα τὸν ὑπὸ Χριστοῦ τελειούμενον.

8 Strom. lib. VI. cap. v. § 42. Πρὸς δὲ καὶ ὅτι ὁ αὐτὸς Θεὸς ἀμφοῖν ταῖν διαθήκαιν χορηγὸς, ὃς καὶ τῆς Ἑλληνικῆς φιλοσοφίας δοτὴρ τοῖς Ἕλλησιν, δι' ἧς ὁ παντοκράτωρ παρ' Ἕλλησι δοξάζεται, παρέστησεν, δῆλον δὲ κἀνθένδε.

wegen ihres Aberglaubens, Götzendienstes, Stolzes und anderer bösen Eigenschaften zu tadeln, und, wenn sie sich nicht besserten, durch göttliches Gericht zu strafen sind. Auch der Apostel Paulus, als er zu den Athenern von Gott sprach, berief sich auf das Zeugniss der Griechen, die etwas Aehnliches gesagt hätten: und wenn sie sich zu Christus bekehrten, solle dies anerkannt, und nicht getadelt werden. Auch der heilige Cyprian beruft sich auf solche Zeugnisse gegen die Heiden. Denn wo er von den Magiern spricht, sagt er, dass einer ihrer Hauptleute, Hostanes, die Unsichtbarkeit des wahren Gottes behauptet, und dass wahre Engel an seinem Throne sitzen; und dass auch Plato hiermit übereinstimmt, und nur an Einen Gott glaubt, während die andern gute oder böse Geister seien; und dass auch Hermes Trismegistus von Einem Gott spricht, und bekennt, dass er unbegreiflich sei.« (Augustinus, De Baptismo contra Donatistas, lib. VI, cap. XLIV.)

Jede Religion, selbst die unvollkommenste und niedrigste, hat Etwas, was uns heilig sein sollte, denn in allen Religionen liegt eine Sehnsucht nach dem wahren, wenn auch ungekannten, Gott. Mögen wir auf den Papua herabblicken, der in stumpfer Andacht vor seinem Fetisch kauert, oder Firdusi zuhören, wenn er begeistert ausruft: »Die Höhe und Tiefe der ganzen Welt haben ihren Mittelpunkt in Dir, o mein Gott! Ich weiss nicht, was Du bist, aber ich weiss, dass Du bist, was Du allein sein kannst,« — überall sollten wir fühlen, dass der Ort, auf dem wir stehn, heiliges Land ist. Es giebt natürlich Philosophen, denen Christenthum und alle andern Religionen als reiner Trug erscheinen, Dinge der Vergangenheit, die jetzt dem sogenannten positiven Wissen weichen müssen. Für sie kann das Studium der Religionen des Alterthums nur ein pathologisches Interesse haben, und ihre Herzen können sich nie an den Lichtfunken der Wahrheit erwärmen, welche die dunkle,

aber wunderbare Nacht des Alterthums wie goldene Sterne erleuchten. Sie lehren uns, dass die Menschheit die Irrthümer der Religion und der Metaphysik durchgemacht hat, und jetzt im Hafen des positiven Wissens eingelaufen. Wenn diese Philosophen aber doch nur positive Studien machen, wenn sie nur mit Ausdauer und Besonnenheit die Thatsachen der Geschichte in Betracht ziehen wollten, der Geschichte, wie sie wirklich ist, nicht wie sie nach ihrer Theorie sein sollte, so würden sie bald sehn, dass, wie in den Schichten der Erde, so in den Schichten des menschlichen Geistes, keine theoretische Gleichförmigkeit herrscht, und dass selbst das Vergangene nie ganz verloren geht. Die ältesten Bildungen des Geistes kommen überall noch zum Vorschein, und wenn wir nur tief genug graben, und nicht auf der Oberfläche bleiben, so werden wir finden, dass selbst die Sandwüste des positiven Wissens, in der wir jetzt leben sollen, ihren letzten Halt und Stütze überall in der festen Schicht des alten und unzerstörbaren Granits der Seele, des Glaubens, im wahren und ursprünglichen dieses Wortes, findet.

Es giebt sodann eine andere Klasse von Philosophen, welche gern die göttliche Vorsehung für das jüdische und die christlichen Völker monopolisiren und den Gottesverehrungen der alten Welt den Namen Religion ganz absprechen möchten, ja denen der Name »Natürliche Religion« ein Gräuel ist. Auch zu ihnen möchte ich sagen, dass, wenn sie sich nur positive Kenntnisse erwerben, ja wenn sie nur ihre eigene Bibel studiren wollten, sie bald finden würden, dass die Weisheit und Liebe Gottes nicht nach menschlichen Maassen gemessen werden können, und dass noch nie eine Menschenseele von Gott verlassen worden, die nicht selbst Gott verlassen hat. Paulus sagt: »Gott hat gemacht, dass von Einem Blut aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen, und hat Ziel gesetzt,

zuvor versehen, wie lange und weit sie wohnen sollen; dass sie den Herrn suchen sollten, ob sie doch ihn fühlen und finden möchten. Und zwar ist er nicht fern von einem Jeglichen unter uns.« Wenn auch sie nur tief genug graben wollten, so würden sie finden, dass, was sie mit Verachtung Natürliche Religion nennen, die grösste Gabe Gottes ist, die den Menschen zu Theil geworden, und dass ohne sie Geoffenbarte Religion keinen Halt und Stütze, keine lebendige Wurzeln im Herzen der Menschen haben würde.

Wenn es mir gelingen sollte, durch die Essays, welche ich hier gesammelt, eine allgemeinere Theilnahme für ein freisinniges und doch ernstes Studium der alten Religionen zu erregen, und die Vorurtheile zu beseitigen, mit denen so Viele das Fühlen nach der Wahrheit betrachten, wie es sich in den heiligen Schriften der Brahmanen, der Zoroastrier, der Buddhisten, in den Mythen der Griechen und Römer, ja selbst in den ungeschlachten Ueberlieferungen und erniedrigenden Gebräuchen polynesischer Wilden zeigt, so würde ich mich für die Zeit und Mühe, die sie mir gekostet, reichlich belohnt halten. Dass sie, trotz einer sorgsamen Durchsicht, ehe ich sie von Neuem dem Druck übergab, nicht frei von Irrthümern sein werden, weiss Niemand besser als ich, und ich werde Jedem dankbar sein, der mir solche Irrthümer nachweist. Wem es bei seinen Arbeiten um den Sieg der Wahrheit und die Vernichtung des Irrthums zu thun ist, den verschlägt es wenig, wenn auch ihn einmal im Gedränge ein scharfer oder ein flacher Hieb trifft. Im Ganzen habe ich meine Aufsätze so gelassen, wie ich sie ursprünglich für englische Zeitschriften geschrieben, nur hier und da habe ich weggelassen, was ich nicht länger als sicher vertheidigen konnte, und an wenigen Stellen einige neue Thatsachen beigefügt, die mir wesentlich schienen, um die Richtigkeit meiner frühern Behauptungen zu erhärten. Es war hierbei nicht zu vermeiden, dass in den ver-

schiedenen Aufsätzen gewisse Thatsachen und Ansichten fast mit denselben Worten wiederholt besprochen werden; ich hätte sonst durch Auslassungen den Faden der einzelnen Aufsätze zerrissen, oder lange Abschnitte ganz umarbeiten müssen. Wenn, was in dieser Weise öfters wiederholt wird, Wahres und Richtiges enthält, so kann ich mich in England auf eine grosse Autorität berufen, »dass man in diesem Lande wahre und richtige Dinge nicht oft genug wiederholen kann«. Sollte es anders sein, nun, so wird die Wiederholung Widerspruch hervorrufen und Widerlegung herbeiführen. Ich habe zu jedem Aufsatz das Datum gesetzt, wenn er zuerst erschienen, und da diese Daten sich über funfzehn Jahre erstrecken, so darf ich wohl meine Leser bitten, sie im Auge zu behalten, wenn sie ihr Urtheil fällen über die Form und über den Inhalt dieser Beiträge zu einer bessern Kenntniss des Glaubens und der Gottesverehrung, der Legenden und der Gebräuche der alten Welt.

Parks End, Oxford,
October 1867.

Vorwort zur deutschen Uebersetzung.

Da die Essays, welche ich vor Kurzem unter dem Titel »Chips from a German Workshop« herausgegeben, nicht nur in England, sondern recht eigentlich für England geschrieben waren, so war ich mehr als zweifelhaft, ob sich dieselben für eine deutsche Uebersetzung eignen würden, und ohne mehrfache Aufforderungen von deutschen Freunden und deutschen Verlegern würde ich selbst nichts für ihre Verpflanzung auf deutschen Boden gethan haben. Die Gegenstände, die ich in ihnen behandelt, können nur bei Wenigen auf ernste Theilnahme rechnen, und es ist nicht leicht die Welt zu überzeugen, dass der Veda und Zendavesta irgend etwas mit den brennenden Fragen des Tages zu thun haben. Mein Zweck beim Schreiben dieser Essays war hauptsächlich der, das Interesse für vergleichende Religionswissenschaft und vergleichende Mythologie anzuregen, und die Quellen nachzuweisen, in denen ein ernster Forscher weitere Belehrung finden kann. Ich habe daher auch einige kleinere Aufsätze, oder blosse Anzeigen von bedeutenden Werken mit aufgenommen, mehr um die Lücken im Studium der alten Weltreligionen anzudeuten, als um sie auszufüllen. Der aufmerksame Leser wird leicht finden, dass die Essays nicht ohne Plan gewählt und zusammengestellt sind, und dass sie alle einen höhern Zweck verfolgen, theils das allgemein Menschliche in allen und jeden Religionen deutlich hervorzuheben,

theils das Ewig-Wahre und Unvergängliche in allen Formen des Glaubens und der Gottesverehrung nachzuweisen.

Mehrere dieser Essays sind bei ihrem ersten Erscheinen und auch nachdem sie in dieser Sammlung von Neuem herausgegeben, Gegenstand kritischer Besprechungen sowohl in Deutschland als in England geworden. So weit es möglich, sind die von competenten Richtern gemachten Einwendungen bei der deutschen Uebersetzung berücksichtigt worden, und ich bedaure nur, dass mir von den Aufsätzen meines gelehrten Freundes, des Professors Spiegel in Erlangen, über Genesis und Avestà, nur der erste zur rechten Zeit zugekommen ist, um noch wenigstens in den Anmerkungen zu meinem Aufsatz über Genesis und Zendavesta berührt und beantwortet zu werden. Wenn ich mich durch seine Gegenbemerkungen, so weit sie mir bis jetzt bekannt geworden, nicht überzeugt halten kann, so glaube ich doch, dass die Frage selbst über das Verhältniss der jüdischen zur zoroastrischen Religion durch einen offenen Austausch entgegensetzter Ansichten ihrer Lösung näher gebracht worden ist.

Die Uebersetzung der Essays habe ich ihres verschiedenen Charakters wegen verschiedenen Händen anzuvertrauen gehabt. Essays I—VII sind von Herrn Brunnhofer, VIII, IX und XV von Herrn Professor Buchheim, X—XII von Herrn Eggeling, XIII—XIV von Herrn Doktor G. Oppert übersetzt.

Ein ausführlicher Index wird dem zweiten Bande beigefügt werden.

Bonchurch, Isle of Wight,
October 1868.

Max Müller.

Inhaltsverzeichniss.

		Seite
I.	Vorlesung über die Vedas oder die heiligen Bücher der Brahmanen. (1865)	1
II.	Christus und andere Meister. (1858)	49
III.	Der Veda und Zendavesta. (1853)	60
IV.	Das Aitareya-Brâhma*n*a. (1864)	94
V.	Ueber das Studium des Zendavesta in Indien. (1862)	106
VI.	Die Fortschritte der Zendphilologie. (1865)	124
VII.	Genesis und Zendavesta. (1864)	129
VIII.	Die heutigen Parsis. (1862)	144
IX.	Ueber den Buddhismus. (1862)	162
X.	Buddhistische Pilger. (1857)	205
XI.	Die Bedeutung von Nirvâ*n*a. (1857)	242
XII.	Chinesische Uebersetzungen von Sanskrittexten. (1861)	253
XIII.	Die Werke des Confucius. (1861)	264
XIV.	Popol Vuh. (1862)	272
XV.	Der semitische Monotheismus. (1860)	297

I.

Vorlesung über die Vedas

oder

die heiligen Bücher der Brahmanen,[1]

gehalten in der

Philosophical Institution.

Leeds, März 1865.

Ich habe hier einen Band meiner Ausgabe des Rigveda mitgebracht und würde mich gar nicht wundern, wenn es das erste Exemplar dieses Werkes wäre, welches jemals nach dieser gewerbsfleissigen Stadt Leeds gekommen ist. Ja, ich bekenne, es scheint mir fast als hätte ich eine hoffnungslose Aufgabe übernommen, und ich zweifele, ob es mir gelingen werde, Ihnen das Interesse zu erklären, welches ich für diese uralte Sammlung heiliger Hymnen empfinde, ein Interesse, welches mich nie verlassen hat während der besten zwanzig Jahre meines Lebens, die ich der Veröffentlichung dieses umfangreichen Werkes gewidmet habe. Oftmals bin ich gefragt worden: aber was ist denn der Veda? Warum soll er veröffentlicht werden? Was werden wir auch aus einem Buche lernen, welches nahezu vor viertausend Jahren verfasst worden ist und von Anfang an für ein ungebildetes Geschlecht von Heiden und Wilden bestimmt war, — ein Buch, welches die Eingeborenen Indiens niemals selbst veröffentlicht haben, obwohl sie bis auf den heutigen Tag versichern, es als die höchste Autorität für ihre Religion, Sittenlehre und Philosophie zu betrachten?

Ist es wahrscheinlich, dass wir, das Volk von England oder Europa, im neunzehnten Jahrhundert neues Licht über religiöse, sittliche oder philosophische Fragen aus den uralten Liedern der Brahmanen gewinnen werden? Und ist es denn so gewiss, dass das ganze Buch nicht moderner Betrug ist, ohne irgendwelche triftige Ansprüche auf jenes hohe Alterthum, welches ihm von den Hindus zugeschrieben wird, so dass all die Mühe, die darauf verwendet worden, nicht etwa nur verlorene Mühe sein, sondern auch unser kritisches Urtheil in Misskredit bringen und uns unter den verschlagenen Eingeborenen Indiens zum Gelächter machen würde? Diese und ähnliche Fragen habe ich oft zu beantworten gehabt, wenn sie von Andern an mich gestellt wurden; ja es sind einige darunter, welche ich an mich selber zu richten hatte, eh' ich mich auf ein so gewagtes Unternehmen einliess, wie es die Herausgabe des Rigveda und seines alten Commentars ist. Ich glaube mich daher nicht zu irren in der Vermuthung, dass Viele von Denen, welche mich heute Abend mit ihrer Anwesenheit beehrt haben, ähnliche Zweifel und Bedenken gehegt haben mögen, als sie eingeladen wurden, einer Vorlesung beizuwohnen »Über die Vedas oder die heiligen Bücher der Brahmanen.«

Ich werde mich desshalb, soweit dies innerhalb der Grenzen einer Vorlesung möglich ist, bemühen, einige von diesen Fragen zu beantworten und einige dieser Zweifel zu entfernen, indem ich Ihnen erstens auseinandersetze, was der Veda in Wahrheit ist, und zweitens, welche Wichtigkeit derselbe nicht nur für das Volk von Indien, sondern auch für uns in Europa besitzt; und dann hier wieder nicht nur für den Forscher auf dem Gebiete der orientalischen Sprachen, sondern auch für jeden Forscher auf dem Felde der Geschichte, der Religion und Philosophie, für Jeden, der jemals Reiz empfunden hat, jenen mächtigen Strom menschlichen Denkens, auf welchem wir selbst der Zukunft entgegen eilen, zu seinen fernen Gebirgsquellen zurückzuverfolgen; für Jeden, der noch ein Herz hat für Alles, was je die Gemüther von Millionen menschlicher Wesen mit ihren edelsten Hoffnungen, Befürchtungen und Bestrebungen erfüllte; für jeden Erforscher der Menschheit im vollsten Sinne jenes vollgewichtigen Worts.

Wer immer auf diesen Namen Anspruch erhebt, mag er sich nun mit den höchsten Errungenschaften der Jetztzeit oder den traurigen Misslungenschaften verflossener Zeitalter beschäftigen, darf nicht vergessen, was der Mensch ist und nach wessen Bilde er geschaffen. Ob wir dem Gekreisch tatarischer Zauberschamanen oder den Oden Pindars oder den heiligen Liedern Paul Gerhardt's lauschen, ob wir die Pagoden China's oder das Parthenon von Athen oder den Kölner Dom betrachten; ob wir die heiligen Bücher der Buddhisten, der Juden oder derjenigen studiren, welche Gott im Geist und in der Wahrheit anbeten, — stets sollten wir, gleich Kaiser Maximilian, sagen können: »Homo sum, humani nihil a me alienum puto,« oder, um seinen Worten eine etwas freiere Wendung zu geben: »Ich bin ein Mensch, ich glaube, dass Nichts, was dem Menschen eignet, mir fremd ist.« Wir müssen lernen in der Geschichte des gesammten Menschengeschlechts ein Stück unserer eigenen Geschichte zu lesen, und, da wir Alle, wenn wir auf die Geschichte unseres eigenen Lebens zurückblicken, mit besonderer Lust bei den frühesten Abschnitten unserer Kindheit verweilen, und versuchen, dort den Schlüssel zu manchen Räthseln unseres späteren Lebens zu finden, so ist es nicht anders denn natürlich, dass auch der Geschichtsforscher mit der innersten Betheiligung bei den spärlichen Reliquien verweile, welche ihm aus dem Jugendalter des ganzen Menschengeschlechts aufbewahrt geblieben sind. Dieser Reliquien sind freilich wenige, aber eben desshalb sind sie so werthvoll, und das darf ich wohl, von vornherein und ohne Furcht vor Widerspruch, auszusprechen wagen, dass es keine literarische Reliquie giebt, welche uns auf einen älteren, oder wenn sie lieber wollen, kindlicheren Zustand in der Geschichte der Menschheit [2] zurückführt, als der Veda. Wie die Sprache des Veda, das Sanskrit, das älteste Urbild des Englischen von heutzutage ist (Sanskrit und Englisch sind nur Varietäten einer und derselben Sprache), so enthalten auch seine Gedanken und Gefühle in Wahrheit die ersten Wurzeln und Keime jenes geistigen Wachsthums, welches durch eine ununterbrochene Kette unsere eigene Generation mit den Vätern der arischen Race verknüpft, mit denselben Menschen, welche beim Aufgang und

Niedergang der Sonne mit bebendem Herzen den Liedern des Veda lauschten, die ihm von glänzenden Mächten hoch droben und von einem Leben erzählten, welches da kommen sollte, wann die Sonne ihres irdischen Lebens hinter den Wolken des Abends zur Ruhe gegangen war. Jene Menschen waren die echten Ahnen unseres Geschlechts und der Veda ist das älteste Buch, welches wir besitzen, um die ersten Anfänge unserer Sprache und alles dessen zu erforschen, was in der Sprache verleiblicht ist. Wir sind von Hause aus Arier, Indogermanen, nicht Semiten: unsere geistigen Voreltern sind in Indien, Persien, Griechenland, Italien, Deutschland, nicht in Mesopotamien, Egypten oder Palästina zu Hause. Das ist eine Thatsache, welche klar aufgefasst und beständig vor Augen gehalten werden sollte, wenn man die Wichtigkeit begreifen will, welche der Veda für uns hat, nach Verfluss von mehr als drei Jahrtausenden und nach unzähligen Umwälzungen in unserer Sprache, unsern Gedanken und unserer Religion.

Was auch immer der innere Werth des Veda sein möge, — wenn er auch nur die Namen von Königen, die Schilderung von Schlachten, die Zeitangabe von Hungersnöthen enthielte, so würde er immer noch, schon wegen seines Alters, das ehrwürdigste der Bücher sein. Finden wir denn oft etwas über den Bereich solcher Dinge hinaus in egyptischen Hieroglyphen oder in Keilinschriften? In der That, woraus anders besteht denn die vormalige Geschichte der Welt vor Cyrus, 600 Jahre vor Christus, denn aus magern Verzeichnissen egyptischer, babylonischer, assyrischer Dynastien? Was erzählen uns denn die Tafeln von Karnak, die Paläste Ninive's und die Ziegel Babylons von den Gedanken der Menschen? Alles ist todtenstarr, nirgends ein Seufzer, nirgends ein Scherz, nirgends ein Schimmer von Menschlichkeit. Nur eine Oase hat es gegeben in jener grossen Wüste der altasiatischen Geschichte, die Geschichte der Juden. Eine andere solche Oase bildet der Veda. Auch hier stossen wir auf eine Schicht uralter Gedanken, Gefühle, Hoffnungen, uralter Freude und Furcht, uralter Religion. Wohl mag im Veda zu wenig von Königen und Schlachten enthalten sein, und schwerlich auch nur die Spur eines chronologischen Rahmens der Geschichte. Aber Dichter sind doch

gewiss besser als Könige, Hymnen und Gebete sind eher des Anhörens werth, als der Todeskampf hingeschlachteter Heere, und Blicke in die Wahrheit werthvoller, als die nichtssagenden Titel egyptischer oder babylonischer Gewaltherrscher. Es wird schwierig sein, je auszumachen, ob der Veda das »allerälteste« Buch sei und ob einige Theile des Alten Testaments nicht bis zu demselben oder einem noch früheren Zeitpunkt zurückverfolgt werden können, als die ältesten Hymnen des Veda. In der arischen Welt aber ist der Veda gewiss das älteste Buch und seine Erhaltung grenzt an das Wunderbare.

Es sind nun bald zwanzig Jahre her, dass der Veda zum ersten Mal meine Aufmerksamkeit auf sich zog, als ich nämlich in den Jahren 1846 und 1847 die Vorlesungen Eugen Burnoufs am Collège de France besuchte. Ich sah mich damals, wie die meisten jungen Leute in jenem Lebensalter, nach einem grossen Werke um, und, ohne lange die Schwierigkeiten zu erwägen, welche bis dahin der Veröffentlichung des Veda im Wege gestanden hatten, beschloss ich, all meine Zeit der Sammlung der zu einem solchen Unternehmen nöthigen Materialien zu widmen. Die vorzüglichsten Werke der spätern Sanskritliteratur waren mir bekannt, allein ich hatte wenig darin gefunden, was mehr als merkwürdig genannt werden kann. Aber den Veda herauszugeben, ein Werk, welches nie zuvor, weder in Indien noch in Europa, veröffentlicht worden war, ein Werk, welches in der Geschichte der Sanskritliteratur die gleiche Stellung einnahm, welche dem Alten Testament in der Geschichte der Juden, dem Neuen Testament in der Geschichte des neuern Europa, dem Koran in der Geschichte des Muhamedanismus zukommt, — ein Werk endlich, welches eine wahre Kluft in der Geschichte des menschlichen Geistes ausfüllt, und uns wie kein anderes den ersten Anfängen arischer Sprache und arischen Gedankens näher zu bringen verspricht — das schien mir ein Unternehmen, welches eines Menschenlebens nicht ganz unwerth wäre. Was den Reiz desselben erhöhte, war, dass es schon einmal von Friedrich Rosen unternommen worden war, einem jungen Deutschen, der in England starb, bevor er nur das erste Buch vollendet hatte, und dass nach seinem Tode Keiner

Willens schien, sein Werk fortzusetzen. Was ich vor Allem zu thun hatte, bestand darin, nicht allein den Text, sondern auch den Commentar zum Rigveda abzuschreiben, zu einem Werke, welches, wenn es abgeschlossen sein wird, sechs dieser grossen Bände füllen wird. Der Verfasser oder vielmehr Sammler dieses Commentars, Sâya*n*a Â*k*ârya, lebte um 1400 nach Christi Geburt, d. h. ungefähr so viele Jahrhunderte nach, als die Dichter des Veda vor dem Anfang unserer Zeitrechnung stehen. Allein durch die drei Jahrtausende, welche zwischen der Urpoesie des Veda und seinem letzten Commentare liegen, fliesst ein fast ununterbrochener Strom der Ueberlieferung, und aus ihm, nicht sowohl aus seinem eigenen Kopfe, schöpft Sâya*n*a seine Erklärungen der heiligen Texte. Zahlreiche, mehr oder weniger vollständige, mehr oder weniger ungenaue, Handschriften von Sâya*n*a's classischem Werke, gab es in der damals Königlichen Bibliothek zu Paris, in der Bibliothek des Ostindischen Hauses, damals in Leadenhall Street, und in der Bodleyanischen Bibliothek in Oxford. Aber diese Handschriften abzuschreiben und zu vergleichen, war noch lange nicht Alles. Eine Anzahl anderer Werke wurden in Sâya*n*a's Commentar fortwährend citirt und diese Citate mussten nachgeschlagen werden. Es war nothwendig, zuerst diese Werke abzuschreiben und dann jedes mit einem Index zu versehen, um im Stande zu sein, jede Stelle zu finden, auf welche im grössern Commentar Bezug genommen würde. Viele von diesen Werken sind seitdem in Deutschland und in Frankreich herausgegeben worden, allein vor zwanzig Jahren konnte man sich dieselben noch nicht verschaffen. Natürlich ging das Werk nur langsam vorwärts und ich zweifelte manches Mal, ob ich im Stande sein werde, es durchzuführen. Endlich trat noch die Schwierigkeit hinzu — und bei weitem nicht die geringste, — wer sollte ein Werk verlegen, das ungefähr sechstausend Quartseiten, nur Sanskrit, einnehmen würde und von welchem sich, aller Wahrscheinlichkeit nach, nicht ein Hundert Exemplare je würden absetzen lassen? Nun, ich kam nach England, um im Ostindischen Hause und auf der Bodleyanischen Bibliothek mehr Materialien zu sammeln, und dank den Bemühungen meines hochsinnigen Freundes, des Freiherrn von

Bunsen und des Professors Wilson, beschloss der Hof der Direktoren des Ostindischen Hauses, die Kosten eines Werkes zu bestreiten, welches, wie sie in ihrem Briefe anerkannten, »in besonderm Grade die Gunst der Ostindischen Gesellschaft verdient wegen des Lichtes, welches es auf die älteste Religion, Geschichte und Sprache der grossen Masse ihrer indischen Unterthanen wirft«. So war ich denn genöthigt, nach England überzusiedeln, das seitdem meine zweite Heimat geworden ist. Der erste Band erschien 1849, der zweite 1853, der dritte 1856, der vierte 1862. Das Material für die übrigen Bände ist ziemlich druckfertig, so dass, sofern ich nur Musse gewinnen kann, ohne Zweifel binnen Kurzem das ganze Werk zu Ende geführt sein wird.

Zunächst nun der Name! Veda bedeutet ursprünglich Wissen oder Wissenschaft, und diesen Namen geben die Brahmanen nicht Einem Werke, sondern der Gesammtheit ihrer ältesten heiligen Literatur. Veda[3] ist dasselbe Wort welches im Griechischen *οἶδα*, ich weiss, im Englischen wise, wisdom, to wit, im Deutschen weise, wissen, Witz, erscheint. Unter dem Namen Veda versteht man gewöhnlich vier Sammlungen von Hymnen, welche unter den Titeln Rig-veda, Ya*g*ur-veda, Sâma-veda und Atharva-veda bekannt sind; für unsere Zwecke jedoch, zur Verfolgung des frühesten Wachsthums religiöser Ideen in Indien, ist der allein wichtige, der einzig wirkliche Veda, der Rigveda. Die andern sogenannten Vedas, welche den Namen Veda nicht besser verdienen, als der Talmud den Namen Bibel verdient, enthalten hauptsächlich Auszüge aus dem Rigveda, untermischt mit Opferformeln, Zaubersprüchen und Beschwörungen, worunter manche, obgleich unbezweifeltermassen äusserst merkwürdig, doch wahrscheinlich niemals Jemand anders interessiren werden, als den Sanskritgelehrten von Fach.

Der Ya*g*urveda und Sâmaveda dürfen als Gebetbücher bezeichnet werden, welche nach der Ordnung gewisser Opfer eingerichtet und zum Gebrauch gewisser Priesterclassen bestimmt sind.

Vier Classen von Priestern waren in Indien zu den feierlichsten Opferhandlungen erforderlich:

1. Die amtirenden Priester, die Handarbeiter und Akolyten, deren Geschäft es war, den Opferplatz herzustellen, den Altar zu schmücken, die Opferthiere zu schlachten, die Spenden auszugiessen.
2. Die Chorsänger, welche die heiligen Hymnen sangen.
3. Die Vortragenden, welche gewisse Hymnen hersagten.
4. Die Aufseher oder Bischöfe, welche die Verrichtungen der andern Priester überwachen und daher mit allen Vedas vertraut sein sollten.

Die Formeln und Verse, welche von der ersten Classe hergemurmelt werden, sind enthalten in der Ya*g*urveda-sanhitâ.

Die Hymnen, welche von der zweiten Classe gesungen werden, finden sich in der Sâmaveda-sanhitâ.

Der Atharvaveda soll für den Brahman oder Aufseher bestimmt sein, der über die Opferhandlungen zu wachen und jedes etwa vorkommende Versehen zu berichtigen hat. [4]

Glücklicherweise wurden die von der dritten Classe vorgetragenen Hymnen nicht zu einem Opfergebetbuch zusammengefasst, sondern in einer alten Hymnensammlung aufbewahrt, welche Alles enthält, was an heiliger und Volkspoesie, mehr im Sinne von Psalmen, denn von Ritual, gerettet worden war, in einer Sammlung, welche sich Selbstzweck ist und nicht um irgend welcher Opferverrichtungen willen unternommen worden war.

Ich werde desshalb meine Bemerkungen auf den Rigveda beschränken, welcher in den Augen des Geschichtsforschers der Veda par excellence ist. Nun bedeutet Rigveda den Veda der Lobgesänge, denn Ri*k*, welches vor dem tönenden Anfangsconsonanten von Veda sich zu Rig wandelt, wird von einer Wurzel abgeleitet, welche im Sanskrit preisen bedeutet.

Im Veda müssen wir nun wieder unterscheiden zwischen der ursprünglichen Sammlung der Hymnen oder Mantras, welche Sanhitâ oder die Sammlung heisst und welche durchweg metrisch und poetisch ist, und einer Anzahl von Prosawerken, welche Brâhma*n*as und Sûtras genannt werden, in Prosa geschrieben sind und Auskunft geben über den gehörigen Gebrauch der Hymnen bei den Opfern, über ihre heilige Bedeutung, ihre muthmasslichen

Verfasser und ähnliche Punkte mehr. Auch diese Werke werden gewöhnlich Rigveda genannt, allein wenn sie auch an und für sich merkwürdig genug sind, stammen sie doch entschieden aus einer viel spätern Periode und helfen uns wenig zur Erforschung der Anfänge religiösen Lebens in Indien. Zu diesem Ende müssen wir uns vielmehr gänzlich an die Hymnen halten, wie wir dieselben in der Sanhitâ oder der Sammlung des Rigveda vorfinden.

Diese Sammlung nun besteht aus zehn Büchern und enthält im Ganzen 1028 Hymnen. Schon gegen 600 vor Chr. finden wir, dass in den Theologenschulen Indiens jeder Vers, jedes Wort, jede Sylbe des Veda sorgfältig gezählt worden war. Die Anzahl der Verse, wie sie in den Abhandlungen jener Zeit berechnet wird, schwebt zwischen 10,402 und 10,622; die der Wörter ist 153,826, die der Sylben 432,000. [5] Mit diesen Zahlen und mit der Beschreibung, welche in diesen uralten Abhandlungen von jedem Hymnus, seinem Metrum, seiner Gottheit, seiner Verszahl gegeben wird, stimmen unsere modernen Vedahandschriften so genau überein, als man nur unter den Umständen erwarten kann.

Ich sage, unsere modernen Handschriften, denn unsere sämmtlichen Handschriften sind modern und sehr modern. Wenige Sanskrithandschriften sind über vier- oder fünfhundert Jahre alt, da es nun einmal Thatsache ist, dass in dem schwülen Clima Indiens kein Papier sich länger als ein paar Jahrhunderte halten kann. Wie kann aber dann, werden Sie natürlich fragen, bewiesen werden, dass die ältesten Hymnen zwischen 1200—1500 vor der christlichen Zeitrechnung gedichtet worden sind, wenn unsere Handschriften doch nur bis zu ungefähr demselben Datum nach der christlichen Zeitrechnung zurückreichen. Es ist nicht gerade leicht, diese Kluft von nahe dreitausend Jahren zu überbrücken, aber Alles, was ich nach sorgfältiger Prüfung jedes möglichen Einwandes, der etwa gegen das Datum der vedischen Hymnen erhoben werden könnte, sagen kann, ist, dass ihr Anspruch auf jenes hohe Alterthum, welches ihnen zugeschrieben wird, durch nichts, so weit ich zu urtheilen vermag, erschüttert worden ist. Ich will versuchen darzuthun, auf was für Zeugnissen diese Ansprüche beruhen.

Sie wissen, dass wir keine hebräische Handschrift des Alten Testaments besitzen, deren Alter über etwa das zehnte Jahrhundert nach der christlichen Zeitrechnung hinaufstiege. Allein schon die Septuaginta-Uebersetzung würde genügend beweisen, dass das Alte Testament im Ganzen so wie wir es jetzt lesen, bereits in vor mindestens dem dritten Jahrhundert vor Christus geschriebenen Handschriften vorhanden war. So liefern uns auch die Werke, auf welche ich vorher Bezug nahm, und in welchen wir jeden Hymnus, jeden Vers, jedes Wort und jede Sylbe des Veda von einheimischen Gelehrten um fünf- oder sechshundert Jahre vor Christus genau gezählt finden, eine Kette von Beweisen, welche uns das Vorhandensein des Veda, so wie wir ihn gegenwärtig lesen, für mindestens fünf oder sechs Jahrhunderte vor Christus sichert. Nun wird aber in den Werken jener Periode der Veda bereits als ein nicht nur uraltes, sonders heiliges Buch betrachtet; und mehr als das, seine Sprache hatte bereits aufgehört, allgemein verständlich zu sein. Die Sprache von Indien hatte sich verändert, seit der Veda verfasst worden war, und gelehrte Commentare waren nöthig, um dem damals lebenden Volke den wahren Sinn, ja, die richtige Aussprache ihrer alten Hymnen auseinanderzusetzen. Aber noch mehr als das. In gewissen exegetischen Werken, welche gewöhnlich unter dem Namen Sûtras begriffen werden, und welche mit den ebenerwähnten Abhandlungen zur theologischen Statistik entweder gleichzeitig sind oder denselben sogar vorangehen, werden nicht allein die alten Hymnen als mit heiliger Autorität bekleidet dargestellt, sondern auch jene andere Classe von Schriften, die Brâhma*n*as, welche zwischen den Hymnen und den Sûtras in der Mitte stehen, sind gleichfalls zu der Würde offenbarter Literatur erhoben worden. Diese Brâhma*n*as, wie Sie sich erinnern werden, sind Prosawerke, die zur Erläuterung der alten Opfer und der bei denselben verwendeten Hymnen geschrieben wurden. Solche Abhandlungen konnten erst aufkommen, als sich der Wunsch zu regen begann, sowohl für das Ceremoniel, als auch für die Hymnen, welche bei gewissen Opfern vorgetragen wurden, eine Richtschnur und eine Art Erklärung zu besitzen. Und so finden wir denn auch, dass in vielen Fällen die

Verfasser der Brâhma*n*as bereits die Fähigkeit eingebüsst hatten, den Text der alten Hymnen in seiner natürlichen Einfalt und grammatischen Bedeutung zu verstehen, sowie sie denn auch für verschiedene Opferhandlungen die abgeschmacktesten Deutungen aufbrachten, obwohl die letztern, wie wir doch wohl vermuthen dürfen, einen ursprünglich gewiss vernünftigen Zweck gehabt haben müssen. So ergiebt es sich denn klar, dass die Periode, während welcher die Hymnen gedichtet wurden, von der Periode, welche den Brâhma*n*as ihren Ursprung gab, um mindestens einige Jahrhunderte geschieden gewesen sein muss, wenn anders wir eine Zeit erhalten wollen, während welcher die Hymnen unverständlich wurden, und wohl eben desshalb in den Augen jüngerer Geschlechter einen heiligen Charakter erhielten. Zweitens muss auch die Periode, während welcher die Brâhma*n*as verfasst wurden, um einige Jahrhunderte von den Verfassern der Sûtras geschieden werden, damit wir Zeit für fernere Wandelungen der Sprache, sowie auch im Besondern für das Wachsthum einer neuen Theologie erhalten, welche den Brâhma*n*as denselben Charakter des Ausnahmsweisen und Geoffenbarten verlieh, welchen die Brâhma*n*as ihrerseits den Hymnen zugeschrieben hatten. Wir bedürfen also bis zum 6ten Jahrh. vor Chr., als bereits jede Sylbe des Veda gezählt war, mindestens zweier Perioden geistigen und literarischen Wachsthums und zwar von je zwei oder drei Jahrhunderten. So gelangen wir bis 1100 oder 1200 vor Chr. zurück als auf die früheste Zeit, zu welcher die Sammlung der vedischen Hymnen zum Abschluss gekommen sein mochte. Diese Hymnensammlung hinwieder enthält, wofür sie selbst die Beweise liefert, alte und neue Hymnen, die Hymnen der Söhne und der Väter sammt den Hymnen i h r e r Väter und Urgrossväter. Wir dürfen desshalb die Periode, während welcher jene Hymnen voller Einfalt gedichtet wurden und welche bis auf den heutigen Tag mit denselben Gefühlen betrachtet werden, mit welchen ein Mohamedaner den Koran, ein Jude das Alte Testament, ein Christ das Evangelium betrachtet, nicht wohl später ansetzen als 1200 bis 1500 vor unserer Zeitrechnung.

Dass der Veda nicht ganz moderner Betrug ist, kann jedoch

mit noch sprechenderen Zeugnissen erwiesen werden. Hiouen-thsang, ein buddhistischer Pilger, welcher in den Jahren 629—645 von China nach Indien reiste, und welcher uns in seinem von Stanislaus Julien aus dem Chinesischen ins Französische übersetzten Tagebuche die Namen der vier Vedas giebt, erwähnt einiger grammatischer Formen, welche dem vedischen Sanskrit eigenthümlich sind. Auch berichtet er, dass zu seiner Zeit junge Brahmanen, vom siebenten bis zum dreissigsten Jahre ihres Lebens, all ihre Zeit dem Studium der heiligen Texte widmeten. Damals als Hiouen-thsang in Indien reiste, war der Buddhismus augenscheinlich im Verfall begriffen. Der Buddhismus war aber ursprünglich eine Reaktion gegen den Brahmanismus und zwar hauptsächlich gegen die ausschliessenden Vorrechte, welche die Brahmanen für sich beanspruchten und welche von denselben von Anfang an als auf ihren Offenbarungsschriften, den Vedas beruhend und desshalb über menschliche Angriffe erhaben, dargestellt wurden. Der Buddhismus, welches auch das Geburtsjahr seines Gründers sein möge, wurde zur Staatsreligion Indiens unter A*s*oka, dem indischen Constantin, um die Mitte des dritten Jahrhunderts vor Chr. Dieser A*s*oka war der dritte König einer Dynastie, welche von *K*andragupta, dem wohlbekannten Zeitgenossen Alexanders und des Seleukus, um 315 vor Chr. gegründet worden war. Die vorhergehende Dynastie war die der Nandas und unter diese Dynastie setzen die Ueberlieferungen der Brahmanen eine ganze Reihe von ausgezeichneten Gelehrten, deren Abhandlungen über den Veda wir noch gegenwärtig besitzen, Männer wie *S*aunaka, Kâtyâyana, Â*s*valâyana und andere mehr. Ihre Werke und andere über ähnliche Gegenstände und in demselben Stil verfasste Schriften führen uns bis zum Jahr 600 vor Chr. zurück. Dieser Literaturperiode, welche die Sûtraperiode genannt wird, ging, wie wir sahen, bereits ein Schriftenthum voran, die Brâhma*n*as, welche in einem weitschweifigen, ermüdenden Stil abgefasst sind und lange, lange Lucubrationen über die Opfer und die Pflichten der verschiedenen Priesterclassen enthalten. Jeder von diesen drei oder vier Vedas, jede von diesen drei oder vier Priesterclassen, hat sein eigenes Brâhma*n*a und

seine eigenen Sûtras, und da die Brâhma*n*as die Voraussetzung der Sûtras bilden, während kein Sûtra jemals von den Brâhma*n*as citirt wird, so ist klar, dass die Periode der Brâhma*n*aliteratur der Periode der Sûtraliteratur vorangegangen sein muss. Es giebt jedoch ältere und neuere Brâhma*n*as und in den Brâhma*n*as selbst sind lange Listen von Lehrern, welche alte Brâhma*n*as überlieferten oder neue verfassten, so dass es unmöglich scheint, die Gesammtheit dieser Literatur in minder als zwei Jahrhunderten unterzubringen, nämlich in die Zeit von 800—600 vor Chr. Allein ehe auch nur ein einziges Brâhma*n*a verfasst werden konnte, musste es nothwendigerweise nicht nur eine Sammlung alter Hymnen geben, wie die in den zehn Büchern des Rigveda enthaltene, sondern es mussten auch die drei oder vier Priesterclassen bereits gestiftet worden sein, die amtirenden Priester und die Chorsänger mussten ihre besondern Gebetbücher gehabt, ja diese Gebetbücher mussten gewisse Veränderungen erlitten haben. Denn die Brâhma*n*as setzen verschiedene, *S*âkhâs genannte, Texte oder Recensionen von jedem dieser Gebetbücher, von der Ya*g*urveda-sanhitâ, der Sâmaveda-sanhitâ und der Atharvaveda-sanhitâ voraus. Das Geschäft, diese Gebete für die verschiedenen Priesterclassen zu sammeln und neue Hymnen und Formeln zu blossen Opferzwecken hinzuzufügen, gehörte wahrscheinlich dem zehnten Jahrhundert vor Christus an. Es würden nun mindestens drei fernere Generationen erfordert, wollten wir uns die Mannigfaltigkeit der Lesarten erklären, welche von den verschiedenen Sekten in ihre Gebetbücher aufgenommen wurden und einen Anflug religiöser Autorität empfingen, lange bevor auch nur das älteste aller Brâhma*n*as abgefasst worden sein konnte. Werden wir also den Zeitraum zwischen ungefähr 1000 bis 800 vor Chr. diesem Zeitalter des Sammelns zumessen, so müssen wir uns die Zeit von 1000 vor Chr. offen halten für das freie und natürliche Wachsthum dessen, was damals zwar schon Volks- und religiöse, aber noch nicht heilige und Opferpoesie war. Wie weit sich diese Periode zurückerstreckt, ist unmöglich zu sagen; es ist schon genug, wenn die Hymnen des Rigveda bis zu einer vor 1000 vor Chr. liegenden Periode zurückverfolgt werden können.

Vieles in der chronologischen Anordnung der drei Perioden vedischer Literatur, welche allem Anschein nach auf die Periode des ursprünglichen Wachsthums der Hymnen gefolgt sind, muss nothwendigerweise hypothetisch sein und ist eher aufgestellt worden um zur Kritik einzuladen, als dieselbe zum Schweigen zu bringen. Um die Wahrheit zu entdecken, müssen wir vor allen Dingen selber wahrhaft sein und diejenigen welche unsere Irrthümer aufdecken, eben so herzlich willkommen heissen als diejenigen, welche unsere Entdeckungen gut heissen und bestätigen. Was jedoch stark zu Gunsten des historischen Charakters der drei Perioden vedischer Literatur spricht, ist die Gleichförmigkeit des Stils, welche die Produktionen einer jeden kennzeichnet. In der modernen Literatur finden wir zu einer und derselben Zeit verschiedene Stilgattungen der Poesie und Prosa von einem und demselben Schriftsteller gepflegt. Ein Göthe schreibt Tragödie, Comödie, Satire, lyrische Poesie und wissenschaftliche Prosa; allein wir finden nichts dergleichen in den Anfängen einer Literatur. Der Einzelne ragt da noch weit weniger hervor und des Dichters Charakter verschwindet im Gesammtcharakter der Literaturschicht, zu welcher er gehört. Die Entdeckung solcher grosser, regelmässig aufeinanderfolgender Literaturschichten ist es, was den Geschichtsforscher mit Vertrauen in den wahrhaft historischen Charakter der aufeinanderfolgenden Literaturproduktionen des alten Indien erfüllt. Wie es in Griechenland ein episches Zeitalter der Literatur giebt, in welchem wir uns vergeblich nach Prosa oder dramatischer Dichtung umsehen, wie wir in demselben Lande vor dem Ende des achten Jahrhunderts keine wahrhaft elegische Poesie treffen, noch vor demselben Zeitpunkt Jamben; wie selbst in der neuern Zeit die gereimte Heldendichtung in England mit der normannischen Eroberung auftritt und in Deutschland die Minnesänger mit den Hohenstaufen entstehen und vergehen, so sehen wir auch, nur in noch ausgeprägterer Weise, in der alten, naturwüchsigen Literatur Indiens auf ein Zeitalter der Dichter ein Zeitalter der Sammler und Nachahmer folgen, welches dann wieder ein Zeitalter theologischer Prosaisten nach sich zieht, und dieses letztere wird dann seinerseits wieder der

Ausgangspunkt eines Zeitalters der Verfasser wissenschaftlicher Handbücher. Neue Bedürfnisse riefen neue Hülfsmittel hervor und nichts, ob prosaisch oder poetisch, trat ins Dasein oder durfte leben, was nicht in der That als Bedürfniss empfunden worden war. Wenn die Werke der Dichter, Sammler, Nachahmer, Theologen und Lehrer alle untereinander gewürfelt wären, wenn die Brâhma*n*as die Sûtras citirten und die Hymnen auf die Brâhma*n*as anspielten, dann allerdings würde der Wiederaufbau einer Geschichte der vedischen Literatur in Indien fast unmöglich sein. Wir würden dann künstliche Einflüsse argwöhnen, und mit geringerem Vertrauen auf den geschichtlichen Charakter eines solchen literarischen Gerülls blicken. Aber derjenige, welcher das hohe Alterthum des Veda in Frage ziehen möchte, würde erst noch erklären müssen, wie die Literaturschichten sich bildeten, welche sich über die Urschicht der Rischi-poesie hinlagerten; derjenige, welcher einen literarischen Betrug argwöhnen würde, müsste erst noch beweisen, wie, wann und zu welchem Ende die 1000 Hymnen des Rigveda hätten untergeschoben und die Grundlage werden können für das religiöse, sittliche, politische und literarische Leben der alten Bewohner Indiens.

Die Idee der Offenbarung und ich meine damit noch insbesondere der Schriftoffenbarung, ist keine moderne Idee, auch ist es keine Idee, welche gerade dem Christenthum eigenthümlich wäre. Zwar sehen wir uns in den Literaturen Griechenlands und Roms vergeblich nach derselben um, finden aber die Literatur Indiens von Anfang bis zu Ende von ihr durchdrungen. In keinem andern Lande, glaube ich, hat die Offenbarungstheorie eine sich so ins Einzelnste vertiefende Ausarbeitung erfahren, wie in Indien. Der Sanskritname für Offenbarung ist *S*ruti, welches das Hören bedeutet; und diese Bezeichnung unterscheidet die vedischen Hymnen, und in einer spätern Zeit auch die Brâhma*n*as, von allen andern Werken, welche, obwohl sie dem indischen Geiste für heilig und gesetzkräftig gelten, denn doch, wie die Inder zugeben, von menschlichen Autoren verfasst worden sind. Die Gesetze Manus z. B. sind nach der brahmanischen Theologie nicht Offenbarung; sie sind nicht *S*ruti, sondern nur Sm*r*iti,

welches Erinnerung oder Ueberlieferung bedeutet. Wenn von diesen Gesetzen oder irgend einem andern Buch von Autorität in irgend einem Punkte bewiesen werden kann, dass sie mit einer einzigen Stelle des Veda nicht übereinstimmen, so ist ihre Autorität mit einem Schlage dahin. Nach den orthodoxen Anschauungen indischer Theologen war nicht eine einzige Zeile des Veda das Werk menschlicher Urheber. Der Veda ist auf eine oder die andere Weise das Werk der Gottheit; und selbst diejenigen, welche die Offenbarung empfingen, oder, wie sie sich ausdrücken, diejenigen, welche sie s c h a u t e n, galten nicht für gewöhnliche Sterbliche, sondern für Wesen, welche über das Niveau gewöhnlicher Menschheit emporragten und desshalb in der Empfängniss offenbarter Wahrheit dem Irrthum weniger ausgesetzt waren. Die von den orthodoxen Theologen Indiens über die Offenbarung gehegten Anschauungen sind weitaus haarspaltender und umsichtiger als die der verwegensten Anwälte wörtlicher Eingebung in Europa. Das menschliche Element, in Sanskrit p a u r u s h e y a t v a genannt, ist aus jedem Winkel, jedem Versteck herausgetrieben, und da der Veda im Geiste der Gottheit vor dem Anfang der Zeit existirt haben soll, wird jede Anspielung auf geschichtliche Begebenheiten, deren es nicht wenige giebt, mit einem Eifer und einem Scharfsinn hinweggediftelt, die einer bessern Sache würdig wären.

Doch lassen Sie mich ein für alle Mal erklären, dass es in den Hymnen selbst nichts giebt, was solch ausschweifende Theorien zu bekräftigen vermöchte. In manchem Hymnus sagt der Verfasser desselben ganz offen, dass er oder seine Freunde ihn m a c h t e n, um den Göttern zu gefallen; dass er ihn machte, wie ein Zimmermann einen Wagen macht (Rv. I, 130, 6; V, 2, 11), oder wie ein schönes Gewand (Rv. V, 29, 15); dass er denselben in seinem Geiste schuf und im Gedächtnisse behielt (Rv. I, 171, 2); dass er zur Belohnung die Gunst des Gottes erwarte, welchen er verherrlicht (Rv. IV, 6, 21). Allein obschon die Dichter des Veda nichts wissen von den künstlichen Theorien wörtlicher oder buchstäblicher Eingebung, waren sie sich gleichwohl höherer Einflüsse nicht ganz unbewusst; ja, sie sprechen von ihren Hymnen

als g o t t g e g e b e n e n (»devattam«, Rv. III, 37, 4). Ein Dichter sagt (Rv. VI, 47, 10): »O Gott (Indra), sei mir gnädig, gieb mir mein tägliches Brod! Schärfe meinen Geist wie die Schneide des Schwertes. Was immer ich nun sprechen möge, ich, der ich mich nach dir sehne, nimm es wohlgefällig an; mache mich Gottes voll!« Ein anderer spricht zum ersten Mal den berühmten Hymnus, die Gâyatrî, die nun seit länger als drei Jahrtausenden das tägliche Gebet jedes Brahmanen gewesen ist und noch jeden Morgen von Millionen frommer Verehrer wiederholt wird: »Lasset uns in Gedanken vertiefen über den anbetungswürdigen Abglanz des Schöpfers, unseres Gottes! Möge Er unseren Geist erwecken!«[6] Dieses Bewusstsein höherer Einflüsse oder göttlicher Hülfe in denjenigen, welche zum ersten Mal die schlichten Worte des Gebetes, der Lobpreisung und der Danksagung sprachen, ist jedoch sehr verschieden von den erkünstelten Theorien wörtlicher Eingebung, welche wir in den theologischen Schriften der Folgezeit finden; es ist eben nur ein anderer Ausdruck jener tiefempfundenen Abhängigkeit von Gott, von jener Ergebung und allentsagenden Selbstverleugnung, welche mehr oder weniger von allen Völkern gefühlt wird, von keinem jedoch, meines Glaubens, stärker und beständiger ausgesprochen als von den Indern. »Er ist es, der es geschaffen hat,« nämlich das Gebet, in welchem die Seele des Dichters ihre Last abgeworfen hat, — ist nur eine andere Form jenes: »Er ist es, der uns geschaffen hat«, jenes Grundtones aller Religion, sei sie nun Religion des Alterthums oder der Neuzeit, Naturreligion oder Offenbarungsreligion.

Ich darf heute Abend nicht länger davon sprechen was der Veda ist, denn es liegt mir daran, Ihnen, soweit es wenigstens möglich ist, auseinanderzusetzen, was ich unter der thatsächlichen Wichtigkeit verstehe, welche der Veda für den Geschichtsforscher, den Religionsforscher, für Jeden besitzt, dessen Studium die Menschheit ist.

Wer sich mit dem Studium der Menschheit beschäftigt, möchte schwerlich einen Gegenstand finden, welcher des tiefsten Interesses würdiger wäre, als das Studium der verschiedenen Religionsformen; und so hoch ich auch den Werth der Sprachwis-

senschaft für die Hülfe anschlage, welche sie uns zur Entwirrung einiger der verwickeltsten Knäuel des menschlichen Geistes gewährt, so bekenne ich gleichwohl, dass es für mich kein anziehenderes und überwältigenderes Studium giebt, als das Studium der Weltreligionen: — das Studium, wenn ich es so nennen darf, der mannigfaltigen Sprachen, in welchen der Mensch zu seinem Schöpfer gesprochen hat, und jener Sprache, in welcher sein Schöpfer »manchmal und auf mancherlei Weise« zum Menschen sprach.

Für mich gestalten sich die grossen Epochen der Weltgeschichte nicht nach der Gründung oder Zertrümmerung von Weltreichen, nach Völkerwanderungen oder nach französischen Revolutionen. All das ist äussere Geschichte, aufgestapelt aus Begebenheiten, die nur denjenigen riesenhaft und überwältigend vorkommen, welche weder in die Ferne, noch in die Tiefe zu blicken vermögen. Die wahre Geschichte der Menschheit ist die Religionsgeschichte: die wunderbaren Wege, auf welchen die verschiedenen Familien des Menschengeschlechts dem Ziele zustrebten, Gott wahrhafter zu erkennen und durch Erkenntniss und Liebe sich ihm zu nähern. Dieses ist die Grundlage, auf welcher alle Profangeschichte beruht: sie ist die Leuchte, der Geist, das eigentliche Leben der Geschichte, und ohne sie würde alle Geschichte in der That profan sein.

Ueber diesen Gegenstand giebt es einige ausgezeichnete Werke im Englischen, wie Maurice's »Vorlesungen über die Religionen der Welt«, oder Hardwick's »Christus und andere Meister«; im Deutschen brauche ich nur Hegel's »Religionsphilosophie« zu erwähnen, abgesehen von einer Unzahl anderer gelehrter Abhandlungen über die verschiedenen Religionssysteme des Aufgangs und Niedergangs. Aber in all diesen Werken werden die Religionen fast gerade so abgehandelt, wie die Sprachen während des vergangenen Jahrhunderts abgehandelt wurden. Sie werden roh classificirt, entweder nach den verschiedenen geographischen Gebieten, in welchen sie vorherrschen, gerade wie Sie in Adelungs »Mithridates« die Sprachen der Welt als europäische, afrikanische, amerikanische, asiatische etc. classificirt finden; oder nach ihrem

Zeitalter, wie man früher die Sprachen in alte und moderne Sprachen einzutheilen pflegte; oder nach ihrer respektiven Würde, wie man die Sprachen wohl auch als heilige und profane, als classische und ungebildete abzuthun liebte. Nun wissen Sie, dass die Sprachwissenschaft ein völlig verschiedenes Classifikationssystem zur Geltung gebracht hat; und dass der vergleichende Sprachforscher um die Eintheilung der Sprachen nach ihren geographischen Gebieten oder nach ihren Zeitaltern oder nach ihrem classischen oder ungebildeten Charakter sich ganz und gar nicht bekümmert. Die Sprachen werden jetzt genealogisch classificirt, d. h. nach ihrer wahren Verwandtschaft; und die wichtigsten Sprachen Asiens, Europa's und Afrika's, das heisst eben desjenigen Theiles der Welt, auf welcher das, was wir die Geschichte der Menschheit nennen, gespielt hat, sind zusammen in drei grosse Abtheilungen gruppirt worden, in die arische oder indogermanische Familie, die semitische Familie und in die turanische Classe. Nach dieser Eintheilung sind, wie Sie bemerken werden, das Englische mitsamt den germanischen Sprachen des Festlandes, das Celtische, Slavische, Griechische und Lateinische, Persische und Sanskrit, nur ebenso viele Spielgattungen eines allen gemeinsamen Grundstockes der Sprache; ja, es zeigt sich, dass das Sanskrit, die uralte Sprache des Veda, vom Griechischen des Homer oder vom Gothischen des Ulfilas oder vom Angelsächsischen Alfreds der Sache nach nicht verschiedener ist, als das Französische vom Italienischen. All diese Sprachen bilden zusammen Eine Familie, ein einziges Ganzes, in welchem jedes Glied gewisse Bildungen gleicherweise mit allen übrigen theilt, und ebenso von allen übrigen durch gewisse Bildungen sich sondert, welche nur ihm allein angehören. Das Gleiche gilt von der semitischen Familie, welche, als ihre wichtigsten Mitglieder, das Hebräische des Alten Testaments, das Arabische des Koran und die vormaligen Sprachen der Denkmäler Phöniciens, Carthago's, Babylons und Assyriens umfasst. Diese Sprachen hinwieder bilden eine compakte Familie und unterscheiden sich gänzlich von der andern Familie, welche wir die arische oder indogermanische nannten. Die dritte Sprachengruppe, denn Familie wagen wir sie

nicht zu benennen, umfasst die Mehrzahl der übrigen Sprachen Asiens und zählt unter ihren Hauptmitgliedern das Tungusische, Mongolische, Türkische, Samojedische und Finnische, zusammen mit den Sprachen Siams, der malayischen Inseln, Tibets und Südindiens. Endlich steht noch die chinesiche Sprache als einsilbig für sich selbst da, der einzige Ueberrest der urzeitlichen Bildung menschlicher Rede.

Ich glaube nun, dass die gleiche Eintheilung, welche eine neue und natürliche Rangordnung in die Sprachgeschichte eingeführt und uns in Stand gesetzt hat, das Wachsthum menschlicher Rede in einer Weise zu verstehen, wovon sich frühere Zeiten nichts hätten träumen lassen, auch auf das wissenschaftliche Studium der Religionen anwendbar gefunden werden wird. Ich werde heute Abend nichts über die semitischen oder turanischen oder chinesischen Religionen sagen, sondern meine Bemerkungen auf die Religionen der arischen Völkerfamilie beschränken. Diese arischen Religionen, wiewohl sie, wie die Religionen der Griechen und Römer, diejenige unserer eigenen germanischen Vorfahren, und die der celtischen und slavischen Rassen, wichtiger für die alte Geschichte der Welt sind, haben nichtsdestoweniger selbst heutzutage noch die grösste Wichtigkeit. Denn wenn es auch länger nicht Verehrer des Zeus oder Jupiters, von Wodan, Esus [7] oder Perkunas [8] giebt, so nehmen doch die zwei Religionen arischen Ursprungs, welche noch jetzt leben, der Brahmanismus und Buddhismus, unter den Bewohnern des Erdballs eine entschiedene Majorität in Anspruch. Von der Gesammtbevölkerung der Welt sind

31,2	Procent	Buddhisten,
13,4	»	Brahmanisten,
44,6		

welches uns im Ganzen 44 Procent für das liefert, was etwa lebende arische Religionen genannt werden mag. Von den übrigen 56 Procent sind 15,7 Muhamedaner, 8,7 Procent unclassificirte Heiden, 30,7 Procent Christen und nur 0,3 Procent Juden.

Wie nun ein wissenschaftliches Studium der arischen Sprachen erst nach der Entdeckung des Sanskrit ermöglicht wurde,

so datirt denn auch ein wissenschaftliches Studium der arischen Religion wirklich erst von der Entdeckung des Veda. Das Sanskritstudium förderte die Urkunden dreier Religionen ans Tageslicht, die Heiligen Bücher der Brahmanen, die Heiligen Bücher der Magier, der Anhänger Zoroasters, und die Heiligen Bücher der Buddhisten. Vor fünfzig Jahren waren diese drei Sammlungen heiliger Schriften noch gänzlich unbekannt, man zweifelte selbst an ihrem Dasein, und es gab nicht einen einzigen Gelehrten, der eine Zeile des Veda, eine Zeile des Zend-Avesta, oder eine Zeile des Tripi*t*aka der Buddhisten hätte übersetzen können. Gegenwärtig sind bedeutende Theile dieser, der canonischen Schriften der ältesten und wichtigsten Religionen der arischen Völkerfamilie, veröffentlicht und entziffert, und wir fangen an, in der allmähligen Entwickelung dieser drei Systeme der Gottesverehrung einen naturgemässen Fortschritt und eine fast logische Nothwendigkeit zu erblicken. Die älteste, urwüchsigste, schlichteste Gestalt arischen Glaubens findet ihren Ausdruck im Veda. Der Zend-Avesta stellt in seiner Sprache sowohl, als in seinen Gedanken, einen Absenker jenes urwüchsigen Stammes dar; eine in höherm oder geringerm Masse bewusste Opposition gegen die Anbetung der Naturgötter, wie sie im Veda verehrt werden, und ein Streben nach einer geistigeren, erhabenern, sittlicheren Gottheit, wie sie Zoroaster unter dem Namen Ahura mazda oder Ormuzd verkündete. Endlich bezeichnet der Buddhismus eine entschiedene Spaltung, einen entschiedenen Gegensatz gegen die festgegründete Religion der Brahmanen, eine Verneinung der wahren Göttlichkeit der vedischen Götter, und eine Verkündigung neuer, philosophischer und socialer, Lehren.

Ohne den Veda würden somit weder die Reformen Zoroasters, noch die neue Lehre Buddha's verständlich gewesen sein: wir würden nicht wissen, was hinter denselben lag, oder welche Mächte Zoroaster und Buddha zur Stiftung neuer Religionen drängten; wie viel sie empfingen, wie viel sie zerstörten, wie viel sie schufen. Greifen wir nur ein einziges Wort aus dem religiösen Wortschatze dieser drei Systeme heraus. Im Veda heissen die Götter

Deva's. Dieses Wort bedeutet im Sanskrit glänzend, — und wirklich sind Glanz und Licht eines der ursprünglichsten und allgemeinsten Attribute, welche den mannigfachen Personen der im Veda als Sonne, Himmel, Feuer, Morgenröthe und Sturm angerufenen Gottheiten zukommen. Wir können in der That beobachten, wie im Geiste der Dichter des Veda das Wort deva von der Bedeutung glänzend allmählig zu der Bedeutung göttlich fortschritt. Im Zend-Avesta bedeutet dasselbe Wort: böser Geist. Viele vedische Götter, Indra voran, sind zu der Stellung von daêvas degradirt worden, um Ahura mazda, dem Weisen Geiste, als der obersten Gottheit der Zoroastrier, Platz zu machen. In seinem Glaubensbekenntniss erklärt der Anhänger Zoroasters: »Ich will fürderhin kein Verehrer der daêvas sein.« Im Buddhismus hinwieder finden wir diese ehemaligen Devas, Indra so gut wie die übrigen, als blosse Mährchenfiguren, welche als Diener Buddhas, als Kobolde oder Fabelhelden der Volksneugier anheimgefallen sind; jedoch von Leuten, für welche das Wort deva jeden Sinn und Verstand verloren hatte, nicht länger verehrt oder auch nur gefürchtet werden konnten. So bezeichnet dieses eine Wort Deva die gegenseitigen Beziehungen dieser drei Religionen. Aber noch mehr als dies. Das nämliche Wort deva ist das lateinische deus, welches dergestalt auf jene gemeinsame, weit hinter den Höhen des vedischen Olympus liegende Urquelle der Sprache und Religion hinweist, aus welcher die Römer so gut, wie die Hindus die Namen ihrer Gottheiten und die Elemente ihrer Sprache und ihrer Religion schöpften.

Der Veda bildet mit seiner Sprache und seinen Gedanken jenen fernabschattenden Hintergrund in der Geschichte aller Religionen der arischen Rasse, welcher zwar lange genug von jedem sorgfältigen Beobachter geahnt worden war, früher jedoch nur durch Muthmassung und Dichtung geschildert werden konnte. Wie die Perser dazu kamen, Ormuzd zu verehren, wie die Buddhisten dazu gelangten, gegen Tempel und Opfer zu eifern, wie Zeus und die olympischen Götter das werden konnten, was sie im Geiste Homers sind, oder wie solche Wesen, wie Jupiter oder Mars es dahin brachten, die Anbetung des italischen Bauers zu empfan-

gen: — all diese Fragen, welche sonst den Stoff zu end- und bodenlosen Spekulationen hergeben mussten, können nun durch eine einfache Verweisung auf die Hymnen des Veda beantwortet werden. Die Religion des Veda ist nicht die Quelle aller andern Religionen der arischen Welt, auch ist das Sanskrit nicht die Mutter aller arischen Sprachen. Das Sanskrit, verglichen mit dem Griechischen und Lateinischen, ist nur eine ältere Schwester, nicht eine Mutter: das Sanskrit ist der früheste Niederschlag arischer Rede, und so ist der Veda der früheste Niederschlag arischen Glaubens. Aber die Religion und Urmythologie des Veda besitzen dieselbe Einfalt und Durchsichtigkeit, welche die Grammatik des Sanskrit vor der griechischen, lateinischen oder deutschen Grammatik auszeichnen. Wir vermögen im Veda Vorstellungen und das Wachsthum ihrer Namen zu überwachen, denen wir in Persien, Griechenland und Rom nur als vollwüchsigen oder rasch dahinsinkenden Ideen begegnen. Wir rücken um einen Schritt jenem fernen Urquell religiöser Gedanken und der Sprache näher, der einst die verschiedenen Völkerströme Persiens, Griechenlands, Roms und Deutschlands genährt hat, und wir fangen an, klar zu erkennen, was niemals hätte bezweifelt werden sollen, dass es keine Religion ohne Gott giebt, oder, wie sich der heilige Augustinus ausdrückte, dass »es keine falsche Religion giebt, welche nicht auch einige Körnlein Wahrheit enthielte«. Ich wünsche nicht, durch das, was ich gesagt habe, irgendwelche übertriebene Erwartungen zu erregen über den Werth der alten Vedahymnen und von der Bedeutung jener Religion, von welcher wir in den Hymnen eine Skizze, aber kein vollständiges Gemälde finden. Die historische Wichtigkeit des Veda kann schwerlich übertrieben werden, allein sein innerer Werth und insbesondere die Schönheit oder Erhabenheit seiner Gefühle sind von Vielen weit überschätzt worden. Eine grosse Anzahl vedischer Hymnen sind kindisch im höchsten Grade: langweilig, gewöhnlich, nichtssagend. Die Götter werden beständig angefleht, ihre Verehrer zu beschützen, denselben Speise, grosse Heerden, grosse Familien und ein langes Leben zu gewähren; und für all diese Wohlthaten sollen sie hinterher durch Loblieder und Opfer entschädigt werden,

welche man ihnen Tag für Tag oder zu gewissen Monden und Jahreszeiten darbringt. Unter diesem Schutt jedoch sind kostbare Edelsteine verborgen. Nur müssen wir, um dieselben gerecht zu würdigen, versuchen, uns vorerst all der angewöhnten Begriffe von Götzendienst zu begeben, welche nicht allein unserm Gefühl, sondern auch unserm Verstande widerstreben. Kein Zweifel, wenn wir termini technici anwenden müssen, so ist die Religion des Veda Polytheismus, nicht Monotheismus. Die Gottheiten werden unter verschiedenen Namen angerufen. Einige davon sind klar und verständlich, wie Agni, das Feuer; Sûrya, die Sonne; Ushas, die Morgenröthe; Maruts, die Stürme; P*r*ithivî, die Erde; Ap, die Wasser; Nadî, die Ströme. Andere, wie Varu*n*a, Mitra, Indra sind Eigennamen geworden und lassen ihre ursprüngliche Bezeichnung grosser Naturanschauungen, des Himmels, der Sonne, des Tages, nur noch matt durchschimmern. So oft jedoch einer dieser individuellen Götter angerufen wird, werden sie nicht als durch die Kräfte anderer beschränkt, als höher oder tiefer im Range stehend, vorgestellt. Jeder Gott ist dem Gemüthe des Bittenden so gut, als alle Götter. Er wird als wahre Gottheit empfunden, — als erhaben und unbegrenzt, — ohne eine Ahnung derjenigen Schranken, welche, nach unserer Vorstellung, eine Mehrzahl von Göttern für jeden einzelnen Gott zur Folge haben muss. Alle übrigen Götter verschwinden für einen Augenblick der Anschauung des Dichters, und nur derjenige allein, welcher ihre Begehren erfüllen soll, steht im vollen Glanze vor den Augen seiner Verehrer. In einem Hymnus, welcher dem Manu zugeschrieben wird, sagt der Dichter: »Unter euch, o Götter, ist keiner, der da gering wäre, keiner, der yung ist; ihr seid alle gross zumal.« Und dieses ist in der That der Grundton alt-arischer Gottesverehrung. Doch würde es leicht sein, in den zahlreichen Hymnen des Veda Stellen zu finden, in welchen beinahe jede wichtigere Gottheit als allwaltend und unumschränkt dargestellt wird. So wird in einem Hymnus Agni (das Feuer) »der Herrscher des Weltalls,« »der Herr der Menschen«, »der weise König, der Vater, der Bruder, der Sohn, der Freund des Menschen« genannt; ja, selbst die Kräfte und Namen aller andern

Götter werden nachdrücklich auch Agni zugeschrieben. Allein obwohl Agni auf diese Weise hoch emporsteigt, wird doch nichts gesagt, was den Charakter seiner Mitgötter beeinträchtigen könnte. In einem andern Hymnus wird ein anderer Gott, Indra, grösser, als alle genannt. »Die Götter«, heisst es, »kommen dir nicht gleich, auch nicht die Menschen, du stehst hoch über allen Geschöpfen an Kraft.« Ein anderer Gott, Soma, wird der Weltenkönig genannt, der König Himmels und der Erden, der Allsieger. Und welches höhere Ziel konnte die menschliche Sprache erreichen, als sie versuchte, die Idee einer göttlichen, unumschränkten, thronenden Kraft auszuprägen, als was ein anderer Dichter von einem andern Gotte, von Varu*n*a sagt; »Du bist der Herr des Alls, Himmels und der Erden; Du bist König über Alle, über diejenigen, die da Götter sind, und über diejenigen, die da Menschen sind?«

Das ist sicherlich nicht, was man gewöhnlich unter Polytheismus versteht. Doch würde es gleich unrichtig sein, es Monotheismus zu nennen. Müssen wir einmal einen Namen dafür haben, so möchte ich es Kathenotheismus heissen. Das Bewusstsein, dass alle Gottheiten nur verschiedene Namen des einen und desselben Gottes sind, kommt allerdings hier und da im Veda zum Durchbruch. Allein es ist desshalb noch lange nicht allgemein. Ein Dichter, zum Beispiel, sagt (Rv. I, 164, 46): »Sie heissen ihn Indra, Mitra, Varu*n*a, Agni; dann ist er der schönbeschwingte, himmlische Garutmat: Das, welches der Eine ist, nennen sie auf verschiedene Weisen: sie nennen es Agni, Jama, Mâtari*s*van.« Und wieder Rv. X, 114, 5: »Weise Dichter machen den Schönbeschwingten, obwohl er allein ist, mannigfach durch Worte.«

Ich werde Ihnen einige vedische Verse vorlesen, in welchen das religiöse Gefühl überwiegt, und in welchen wir ein Sehnen nach der Wahrheit und nach dem wahren Gott erkennen, der noch nicht in die Fesseln von Wörtern oder Traditionen geschlagen ist (Rv. X, 121) [9]:

1. Im Anfang stieg empor das goldne Glanzkind,
Es war des Daseins eingeborner Meister;

Er trug die Erde, trug den Himmel droben:
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?

2. Der uns das Leben giebt, der uns die Kraft giebt,
Dess Machtgebot die Götter all gehorchen,
Dess Schatten die Unsterblichkeit, der Tod sind:
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?

3. Er, der in Majestät vom höchsten Throne
Der athmenden, der Schlummerwelt gebietet,
Der aller Menschen Herr und des Gethieres:
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?

4. Er, dessen Grösse diese Schneegebirge,
Das Meer verkündet, mit dem fernen Strome;
Dess Arme sind die Himmelsregionen:
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?

5. Er, der den Himmel klar, die Erde fest schuf,
Er, der die Glanzwelt, ja den Ueberhimmel;
Der durch des Aethers Räume hin das Licht mass:
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?

6. Zu dem empor, von seiner Macht gegründet,
Himmel und Erde blickt, im Herzen schauernd,
Er, über den die Morgensonn' emporflammt:
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?

7. Wohin ins All die Wasser alle flossen,
Den Samen legend und das Feuer zeugend,
Da sprang hervor der Götter Eines Ursein:
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?

8. Der über Wolkenströme selbst hinaussah,
Die Kraft gewähren und das Feuer zeugen,
Er, der allein Gott über allen Göttern:
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren?

9. Mög' er uns gnädig sein! Der Erde Vater,
Er, der Gerechte, der den Himmel zeugte,
Der auch die Wolken schuf in Glanz und Stärke:
Wer ist der Gott, den wir mit Opfern ehren [10]?

Das Folgende mag als Probe von Hymnen gelten, welche an individuelle Gottheiten gerichtet werden, deren Namen bereits zu Mittelpunkten religiöser Gedanken und sagenhafter Ueberlieferung geworden sind; Gottheiten, in der That, gleich Jupiter, Apollo, Mars oder Minerva, nicht mehr blosse Keime, sondern vollentwickelte Gebilde uralter Gedanken, uralter Sprachen *.

1. Schweigt in Andacht! [11] Lobgesang bringen dem Grossen, dem Indra, wir dar, in der Halle des Opferers. Hat er Schätze zur Hand für die, so da schlummern und schlafen? Schlechten Gesang lohnt kein Beifall unter den Reichthumspendern.

2. Du giebst uns das Ross, du giebst uns die Kuh, du giebst uns Getraide, o Indra, du, des Reichthums ge-

* Ich füge für einige der hier übersetzten Hymnen die Uebersetzung des verstorbenen Professor *Wilson* bei:

1. Wir bringen dem mächtigen Indra stets passendes Lob dar, in der Wohnung des Verehrers, durch welchen er (die Gottheit) schnell Reichthümer erlangt hat, wie (ein Dieb) geschwind (das Eigenthum) des Schlafenden wegnimmt. Schlecht ausgedrücktes Lob wird unter den Freigebigen nicht geschätzt.

2. Du, Indra, bist der Geber von Rossen, von Vieh, von Gerste, der Meister und Beschützer des Reichthums, der vör-

Hier folgt die metrische Uebersetzung des Professor *Benfey*, Orient und Occident, 1862, Bd. I, 412:

1. Dem Grossen wollen schön vortragen wir ein Wort; dem Indra Lieder in dem Haus des Opferers. Denn Kleinod schenket er im Nu, gleichwie im Schlaf; doch schlechtes Lob gefällt den Reichthumspendern nicht.

2. Du — Indra! — bist des Rosses Schenker und des Rind's, des Kornes Schenker und des Reichthums mächtiger Herr,

waltiger Herr! Der Lenker der Menschen von Urzeit her, der keinen Wunsch versagt, der Freunde Freund — ihn singen wir in diesem Lied.

3. O fürwahr machtvoller Indra, du Vollbringer vieler Thaten, du an Glanze so reicher Gott! All dies Gut ringsumhin ist als dein wohlbekannt: nimm davon, bring es her, Allgewaltiger, nicht verschmähe, zu erfüllen das Begehren deines Dieners, der sich liebend nach dir sehnt!

4. An diesen Tagen bist du gut, in diesen Nächten [12] wehrest du den Feind von unsern Kühen ab und dem Gestüt: mit Indra's Freundschaft ausgerüstet, den Bösewicht zerschmetternd [13], Nacht für Nacht, lasst uns des

derste in Freigebigkeit, (das Wesen) vieler Tage; du vereitelst (an dich gerichtete) Wünsche nicht, du bist ein Freund unsern Freunden: einen solchen Indra preisen wir.

3. Weiser und glänzender Indra, Ausführer grosser Thaten, die Reichthümer, welche umher gestreut sind, werden für die deinigen angenommen: nachdem du sie gesammelt hast, Sieger (über deine Feinde), bringe sie uns; täusche nicht die Erwartung des Verehrers, der auf dich vertraut.

4. Zufriedengestellt durch diese Darbringungen, durch diese Spenden, zerstöre die Armut mit Vieh und Rossen; mögen wir, unsern Gegner unterdrückend und durch Indra,

seit Alters Menschen - beschenkend, nicht Wünschen karg, ein Freund den Freunden — diesem singen wir dies Lied.

3. O mächtiger Indra! — thatenreicher! glänzendster! — Dein ist der Reichthum, welcher ringsum sichtbar ist; davon — o du Siegreicher! — nimm und bring herbei; erfülle ganz des dir ergebnen Sängers Wunsch.

4. Ob dieser Flammen, dieser Tropfen wohlgesinnt, wehrt er durch Rind und Rossereichthum Dürftigkeit; dem Bösen Noth bringend durch Indr' und Somatrank, mögen

Mahles froh geniessen, nun uns die Hasser nicht mehr drohn!

5. Ja, lasst des Reichthums uns geniessen, des Mahls und der Pokale Kraft, die ihres Nasses Glanz verstreuen und strahlen in erhabner Pracht! Lasst uns des Göttersegens froh geniessen, der uns in Enkeln Kraft verleiht, der uns vor allem Kühe schenkt und manch ein Ross!

6. Diese Trünke, Herr der Tapfern, haben wahrlich dich begeistert! Gaben Kraft dir, diese Spenden, als im wilden Schlachtgetümmel, du um deines Dichters willen, deines Opferers, unwiderstehlich zehntausend Feinde du erschlugst.

(dem) unsere Spenden (gefallen), von unsern Feinden befreit, zusammen reichliche Speise geniessen.

5. Indra, mögen wir Reichthümer besitzen, und Speisen; und mit Kräften, welche manchen angenehm sind und welche herum glänzen, mögen wir gedeihen durch deine göttliche Gunst, die Quelle von Tapferkeit, von Vieh und von Pferden.

6. Diejenigen, welche deine Verbündeten sind, (die Maruts) brachten dir Freude: Beschützer der Frommen, diese Spenden und Darbringungen (welche dir gebracht wurden als du den V*r*itra erschlugst), gewährten dir Entzücken, als du, ungehindert von Widersachern, die zehntausend Hindernisse zerstörtest, welche dem entgegenstanden, der dich lobte und dir Spenden darbrachte.

Labung wir gewinnen, von Feinden frei.

5. Lass Reichthum — Indra! — lass gewinnen Labung uns, lass Kräfte uns, reichglänzend-himmelstrebende, lass göttliche Fürsorge, heldenkräftige, die Rinder schenkt als erstes, rossverseh'ne uns.

6. Die Räusche — Herr der Guten! — haben im V*r*itrakampf, die Kräftespender, diese Soma's dich berauscht. Als unbekämpfbar — du dem opferbringenden Lobsänger zehntausend der V*r*itra's niederschlugst.

7. Von Schlacht zu Schlacht stürmst du vermessnen Muthes vor, von Stadt zu Stadt schlägst du den Feind mit Allgewalt, so oft du nur, mit Nami, deinem Genoss, von fern, den Námu*k*i, den verrufenen Zauberer, niedergestreckt.

8. Du hast Karan*g*a und Par*n*áya geschlagen mit Atithígva's funkelndstem Speer! Ohne Beistand hast du zertrümmert hundert Städte des Vángr*i*da, die da *Ri*g*i*s*van belagert hielt.

9. Diese zwanzig Könige der Menschen hast erlegt mit deinem Wagenrad, als den Sú*s*ravas [14] sie überfielen, da er einsam ohne Hülfe stand. Sechzigtausend neunundneunzig Burgen hast du rühmlich in Schutt gelegt!

7. Demüthiger (der Gegner), du gehst von Schlacht zu Schlacht, und zerstörst durch deine Macht Stadt für Stadt: mit deinem Feinde — niederschlagenden Verbündeten, (dem Donnerkeil), schlugst du, Indra, von Fern den Betrüger Namens Namu*k*i.

8. Du hast erschlagen Karan*g*a und Par*n*aya mit deinem glänzenden, funkelnden Speere, in der Sache des Atithigva: ununterstützt zerstörst du die hundert Städte des Vangr*i*da, als sie von *Ri*g*i*s*van belagert wurden.

9. Du, berühmter Indra, überwältigtest mit deinem nicht erreichbaren Wagenrad die zwanzig Menschenkönige, welche gegen den ununterstützten Su*s*ravas gekommen waren, und ihre sechzigtausend neunundneunzig Anhänger.

7. Von Schlacht zu Schlacht schreitest du — traun! — mit kühnem Muth; — Stadt auf Stadt — vernichtest du dieses mächtiglich; wenn fernher — Indra! — mit dem würdigen Genoss den ränkevollen Namutschi du niederschlägst.

8. Du schlugst Karandscha und erschlugst den Par*n*aya durch Atithigva's kräftereichestes Geschoss; des Vangr*i*da hundert Städte — bedränget von *Ri*drchiçvan — hast zerschmettert unnachgiebig du.

9. Du hast den Ruhm, dass du die zwanzig Könige, die angegriffen den freundlosen Suçravas, und ihre sechzig tausend neunundneunzig Mann mit deinem schweren Wagenrad zermalmet hast.

10. Du hast dem Sú*s*ravas geholfen mit deinem Beistand, hoher Herr; mit deinem Schutz Tûrvayâ*n*a! Ihm, dem gewalt'gen, jugendlichen König, hast du den Kutsa, Atithígva, Âyu, als Unterthanen dargebracht!

11. Und so möchten, o Indra, wir, götterbeschützt, auch fürder noch deine glücklichsten Freunde sein! Alsdann wollen wir dich loben, denn du giebst uns schöne Kinder und gewährst in ferne Zukunft uns ein langes Leben noch.

Der folgende Hymnus ist einer von den vielen, welche an Agni, den Gott des Feuers, gerichtet sind, des Feuers, nicht nur als eines mächtigen Elementes, sondern gleicherweise als des Feuers des Herdes und des Altars, des Hüters des Hauses, des Opferpriesters, des Boten zwischen Göttern und Menschen.

Hymnus an Agni (Rv. II, 6).

1. O Agni, nimm dies Opferscheit,
Nimm meinen Dienst in Gnaden auf,
Und leihe diesem Lied Gehör!

10. Du, Indra, hast erhalten den Su*s*ravas durch deinen Beistand, Tûrvayâ*n*a durch deine Hülfe: du hast den Kutsa, Atithigva und Âyu dem mächtigen, obschon jugendlichen Su*s*ravas zu Unterthanen gemacht.

11. Von den Göttern beschützt, bleiben wir, Indra, am Schlusse des Opfers deine glücklichsten Freunde: wir preisen dich, da wir durch dich ausgezeichnete Nachkommenschaft und ein langes und gedeihliches Leben geniessen.

10. Mit deinen Hülfen halfest du dem Suçravas, dem siegreichen, mit deinem Schutz, o Indra! den Kutsa gabst du, Atithigva, Âyu in seine Hand dem grossen jungen König.

11. Beschützet von den Göttern bis zum Ende, sei'n — Indra! — wir deine glücklichsten Freunde; dich woll'n wir preisen, heldenreich ausdehnend durch dich, so lang als möglich, unser Leben.

2. Ich diene, hochgeborner Gott,
Du Rossebändger, Sohn der Kraft,
Mit diesem Scheit und Liede dir.

3. Lass deine Diener mit Gesang,
Du Reichthumspender, Liederfreund,
Du, Schätzen Holder, dienen dir.

4. Du, alles Guten Herr und Hort,
Sei weisen Sinnes, gross an Macht,
Und treib von uns die Feinde fort.

5. Er segnet uns mit Himmelsnass,
Giebt uns unantastbare Kraft
Und schenkt uns Speise tausendfach.

6. Du Jüngling, Bote, Priester, komm,
Verehrungswürd'ger, auf mein Lied,
Zum hülfsbedürftigen Diener dein!

7. Du eilst ja durch dies Weltenpaar,
O Weiser, wie von Dorf zu Dorf
Ein freundgesinnter Bote läuft.

8. Ja, weise bist du, bist uns hold:
So walte dieses Opfers gleich,
Und lass dich nieder auf dies Gras! —

Hymnus an die Maruts (Rv. I, 39).*

1. Wenn ihr so aus der Ferne her euer Maass dahinschleudert, wie einen Feuerbrand, — durch wessen Weisheit

* Professor *Wilson* übersetzt folgendermassen:

1. Wenn, Maruts, welche (alle Dinge) zittern machen, ihr eure grauenhafte (Kraft) niederwärts richtet von ferne, wie das Licht (vom Himmel herabkommt), durch wessen

Benfey, Orient und Occident I, 390:

1. Wenn ihr aus weiter Ferne so wie Strahlen schleudert euern Stolz, durch wessen Willen — o Marut's! — durch wessen

geschieht dies, auf wessen Rathschluss? Zu wem geht ihr, zu wem nur, ihr Erschütterer (der Erde)?

2. Mögen eure Waffen stark sein zum Angriff, fest auch zum Widerstand! Möge eure Kraft den grössern Ruhm davon tragen, nicht diejenige des trugvollen Sterblichen!

3. Wann ihr, was fest ist, zertrümmert, o ihr Männer, und umherwirbelt, was schwer ist, dann dringt ihr durch die Bäume der Erde, durch die Klüfte der Felsen.

4. Kein Nebenbuhler ist von euch bekannt, weder im Himmel, noch auf Erden, ihr Feindeverschlinger! Euer möge Kraft sein, o Rudras, mit eurem ganzen Geschlechte, zu trotzen jeden Augenblick.

Lob (werdet ihr angezogen)? Welchem (Opferplatze), wen, in der That, stellt ihr her?

2. Stark seien eure Waffen, um (eure) Feinde hinwegzutreiben, fest, denselben zu widerstehen: euer sei die Kraft, welche Lob verdient, nicht (die Kraft) eines verrätherischen Sterblichen.

3. Lenkende Maruts, wenn ihr zertrümmert, was fest ist, wenn ihr zerstreut, was schwer ist, dann nehmt ihr euren Weg durch die Wald (bäume) der Erde und die Schluchten der Berge.

4. Vernichter der Feinde, kein Gegner von euch ist bekannt über den Himmeln, noch (ist irgend einer) auf der Erde; möge eure Gesammtkraft hurtig aufgeboten werden, Söhne des Rudra, (eure Feinde) zu demüthigen.

Werk? zu wem, o Schüttrer! geht ihr dann?

2. Fest mögen eure Waffen zum Abwehren sein und kräftig zum Angreifen auch; euch möge sein die preiseswertheste Gewalt, nicht aber dem trugvollen Mann.

3. Wenn ihr was fest ist niederschlagt, schweres — Helden! — im Wirbel dreht, der Erde Waldbäume zerschmettert dann ihr, schmettert der Berge Kanten.

4. Denn ob des Himmels giebt es keinen Feind für euch — Feindefresser! — auf Erden nicht; zu allen Zeiten — o Furchtbare! — sei im Nu zu überwält'gen euch die Macht.

5. Sie machen die Felsen erzittern, sie zerreissen die Könige der Wälder. Stürmt heran denn, Maruts, Wahnsinnigen gleich, ihr Götter, mit eurem ganzen Stamme.

6. An eure Wagen habt ihr das gefleckte Reh geschirrt, voran zieht ein rothes Reh. Bei euerm Heranbrausen horchte selbst die Erde auf, es erschraken die Menschen.

7. O Rudras, bald, o bald erflehen wir eure Hülfe für unser Geschlecht. Naht auch jetzt heran mit euerm Beistand, wie vor Alters, rasch heran, dem erschrockenen Ka*n*va zum Troste.

8. Was für ein Wicht es auch sein möge, der, von euch aufgeschreckt oder von Sterblichen, uns angreifen will,

5. Sie machen die Berge zittern, sie treiben die Waldbäume um. Geht, göttliche Maruts, wohin ihr wollt, mit allen euren Nachkommen, wie diejenigen, welche berauscht sind.

6. Ihr habt an euern Wagen das gefleckte Reh geschirrt; das rothe Reh, welches zwischen dieselben gejocht ist, (hilft euch), den Wagen zu schleppen; das Firmament horcht auf eure Ankunft und die Menschen sind in Schrecken gesetzt.

7. Rudras, wir nehmen Zuflucht zu euerm Beistand unserer Nachkommenschaft wegen: kommt schnell zu dem furchtsamen Ka*n*va, wie ihr früherhin kamet, zu unserm Schutze.

8. Sollte irgend ein Gegner, angereizt von euch oder vom Menschen, uns angreifen, ent-

5. Sie machen, dass der Berg erbebt, des Waldes Bäume spalten sie; voran — Marut's! stürmet ihr wie Wahnsinnige, — ihr Götter! — mit dem ganzen Stamm.

6. Den Wagen habt ihr Antilopen angeschirrt, sie führt ein flammendrothes Joch, die Erde selbst lauscht ängstlich eurem Gange und die Menschen ergreifet Furcht.

7. Bald rufen, — o Furchtbare! — wir eure Hülfe für unsern Spross; kommt jetzt zu unserm Schutz herbei, gleichwie zuvor zu Kanva, da er in Gefahr.

8. Welch Ungethüm, von euch — Marut's! — von Sterblichen gesendet, uns anfallen will —

reisst ihn von uns hinweg mit eurer Kraft, mit eurer Allgewalt, mit eurer Hülfe.

9. Ihr habt ja doch, verehrungswürdig und weise, wie ihr seid, den Ka*n*va beschützt und wahrlich, nicht nur halb, o, so naht denn auch jetzt, o Maruts, mit eurer ganzen Hülfe, so rasch jedoch, wie auf den Regen folgt der Blitz.

10. Ganze Kraft besitzt ihr, ihr gütigen Geber, ganze Kraft, ihr Erschütterer (der Erde). Gegen den hochfahrenden Dichterverächter entsendet, einem Pfeile gleich, einen Hasser!

Es folgt ein einfaches Gebet, welches an die Morgenröthe gerichtet ist:

Hymnus an die Morgenröthe (Rv. VII, 77).

1. Sie leuchtet auf uns hernieder, wie eine junge Gattin, alles Leben weckend zu wandeln an sein Tagewerk. Das Feuer der Menschen harrte der Entzündung: da schuf sie das Licht, niederschlagend die Finsternisse.

zieht ihm Nahrung und Kraft und euren Beistand.

9. Pra*k*etasas, welche rückhaltslos verehrt werden sollten, erhaltet (den Opferer) Ka*n*va: kommt zu uns, Maruts, mit ungetheilten, schützenden Hülfen, wie die Blitze den Regen (bringen).

10. Gütige Geber, ihr geniesst unvergleichliche Kraft: Erschütterer (der Erde), ihr besitzt ungeschmälerte Stärke: Maruts, lasst los euern Aerger, wie einen Pfeil, auf den wüthigen Feind der Rishis.

mit eurer Kraft verscheuchet das, mit euren Hülfen scheucht es weg.

9. Denn nichts halbes — Ehrwürdige! — dem Ka*n*va gabt — hochweise! — ihr; mit nicht halben Schutzmitteln kommt — Maruts! zu uns, gleichwie der Blitz zum Regen kömmt!

10. Nicht halbe Stärke traget ihr — Schönspendende! — nicht halbe Kraft — ihr Schütterer! — werft — Marut's — auf des Sehers wutherfüllten Feind eure Feindschaft, wie einen Pfeil.

2. Sie hob sich empor, weit und breit sich ausdehnend, allüberall hindringend. Schimmerndes Gewand tragend, wuchs sie an Pracht. Die Mutter der Kühe, die Lenkerin der Tage, sie leuchtet goldfarben, wonniglich anzuschauen.
3. Sie, die Glückliche, die das Auge der Götter bringt, die da lenkt das weisse und stattliche Ross (der Sonne), die Morgenröthe erschien, von ihren Strahlen offenbart, mit blinkenden Schätzen, einem Jeglichen folgend.
4. Die du ein Segen bist, wo immer du erscheinst, scheuche fern hinweg die Lieblosen, mach' unsre Matten weit, sei unser Hort! Verjage den Feind, bringe uns Güter! Schaffe Wohlfahrt deinem Sänger, du mächtige Morgenröthe!
5. Leuchte uns mit deinen besten Strahlen, du flammende Morgenröthe, die du unser Leben hinausziehst, du aller Liebe, die du uns Speise giebst, die du in Fülle schenkst Kühe, Rosse und Wagen.
6. Du Himmelstochter, du hochgeborne Morgenröthe, die da mit Gesängen verherrlichen die Vasish*th*as, gieb uns Reichthum hoch und hehr: ihr Götter allzumal, schützet uns immerdar mit euern Segnungen!

Ich muss mich auf kürzere Auszüge beschränken, damit ich im Stande sei, Ihnen zu zeigen, wie sämmtliche Grundelemente wirklicher Religion im Veda vorhanden sind. Ich erinnere Sie wieder daran, dass der Veda gar Vieles enthält, was kindisch und läppisch, obwohl sehr Wenig, was schlecht und gemein ist. Einige seiner Dichter schreiben den Göttern Empfindungen und Leidenschaften zu, welche einer Gottheit unwürdig sind, als Zorn, Rache, Lust an sinnlichem Opfer; ebenso stellen sie die menschliche Natur auf einer niedern Stufe der Selbstsucht und Weltlichkeit dar. Viele Hymnen sind ausserordentlich nichtssagend und geschmacklos und wir müssen mit grosser Geduld weiter forschen, bis wir, hier und da, Gefühlen begegnen, die aus der Tiefe der Seele kommen und Gebeten, welchen wir uns selbst anschliessen könnten. Doch giebt es solche Stellen und sie sind die wirklich

bedeutenden Stellen, denn sie bezeichnen die höchste Spitze, zu welcher das religiöse Leben der alten Dichter Indiens sich emporgeschwungen hatte, und sie sind es, auf welche ich jetzt Ihre Aufmerksamkeit zu lenken wünsche.

Vor allem weiss die Religion des Veda von keinen Götzenbildern. Die Verehrung von Götzenbildern ist in Indien eine secundäre Entwickelung, eine spätere Ausartung der ursprünglicheren Verehrung idealer Götter.

Die Götter des Veda werden als unsterblich vorgestellt. Stellen, in welchen die Geburt gewisser Götter erwähnt wird, haben eine physische Bedeutung: sie beziehen sich auf die Geburt des Tages, den Aufgang der Sonne, die Rückkehr des Jahres.

Die Götter werden als Himmelsbewohner gedacht, obgleich mehrere derselben, wie zum Beispiel Agni, der Gott des Feuers, als Mittler zwischen Göttern und Menschen, als unter den Menschen lebend, oder als dem Opfer nahend und den Lobgesängen ihrer Verehrer lauschend, dargestellt werden.

Es gilt der Glaube, dass Himmel und Erde von gewissen Göttern gemacht oder gegründet worden sind. Ausgearbeitete Schöpfungstheorien, von welchen die spätern Werke, die Brâhma*n*as, strotzen, wird man in den Hymnen nicht finden. Was wir finden, sind Stellen wie:

»Agni hielt die Erde, er gründete den Himmel durch wahrhafte Worte.« (Rv. I, 67, 3).

»Varu*n*a stemmte die weiten Firmamente auseinander; er hat in die Höhe gehoben den glänzenden, hehren Himmel. Er streckte auseinander den Sternenhimmel und die Erde.« (Rv. VII, 86, 1).

Häufiger jedoch bekennen die Dichter ihre Unwissenheit über den Anfang aller Dinge und einer von ihnen ruft aus:

»Wer hat den Erstgebornen gesehen? Wo war das Leben, das Blut, die Seele der Welt? Wer machte sich auf, dieses von einem zu erfragen, welcher es wusste?« (Rev. I, 164, 4).[15]

Oder auch Rv. X, 81, 4: »Was war das für ein Wald, was für ein Baum, aus welchem sie Himmel und Erde zimmerten? Weise Männer, fraget ja in euerm Geiste, worauf er stand, als er die Welten hielt?«

Ich komme nun zu einem Gegenstande von grösserer Wichtigkeit. Wir finden im Veda, was wenige in demselben zu finden erwartet haben würden, die zwei Ideen, welche dem Menschenverstande so widersprechend erscheinen und doch so leicht in jedem Menschenherzen sich aussöhnen: Gott hat die ewigen Gesetze des Rechts und Unrechts gestiftet, er bestraft die Sünde und belohnt die Tugend, und doch ist derselbe Gott auch wieder geneigt zu vergeben, gerecht und doch voll Gnade; ein Richter und doch ein Vater. Betrachten Sie folgende Zeilen Rv. I, 41, 4: »Leicht ist der Pfad und dornenlos für den, der nach dem Guten strebt.«

Und wieder Rev. I, 41, 9: »Möge der Mensch Ihn fürchten, der die vier (Würfel in seiner Hand) hält, bevor er dieselben niederwirft (d. h. fürchtet Gott, welcher die Geschicke der Menschen in seiner Hand hält); niemand habe seine Lust an übeln Worten!«

Und dann erwägen Sie die folgenden Hymnen, und vergegenwärtigen Sie sich die Gefühle, welche allein dieselben eingegeben haben konnten.

Hymnus an Varu*n*a. (Rv. VII, 89).

1. Lass mich noch nicht, o Varu*n*a, eingehen in das Haus von Thon! Erbarm', Allmächtiger, erbarme dich!
2. Wenn ich so herumwandle, zitternd wie eine Wolke: Erbarm', Allmächtiger, erbarme dich!
3. Mangel an Kraft war es, du starker und glänzender Gott, dass ich irre gegangen bin: Erbarm', Allmächtiger, erbarme dich!
4. Durst überkam deinen Verehrer, ob er gleich in der Wasser Mitte stand: Erbarm', Allmächtiger, erbarme dich!
5. Wann immer wir Menschen, o Varu*n*a, ein Leid zufügen mögen der himmlischen Heerschaar, wann immer wir dein Gesetz brechen aus Unverstand: suche uns dann nicht heim um dieser Sünde willen!

Und wieder, Rv. VII, 86:

Ja weis und gross sind seine Schöpferthaten,
Der Erd' und Himmel auseinander stützte,
Er stiess hinauf den hellen, weiten Lichtraum,
Und theilt und breitet Land und Sternenhimmel.

Sprech' ich denn dies zu meinem eignen Leibe?
Wie kann zu Váru*n*a hinein ich dringen?
Wird ohne Zorn er meine Gab' empfangen?
Wie schau' ich reinen Geists den Gnadenreichen?

Nach meiner Sünde forsche ich begierig,
O Váruna, die Weisen geh' ich fragen,
Dasselbe nur verkünden mir die Seher:
Váruna ist es wahrlich, der dir zürnet.

O Váruna, sag', welche Sünde war es,
Dass du den alten frommen Freund verfolgest?
Du Unbesiegter, Mächtiger, verkünd' es,
Dann will ich sündlos schnell mit Preis dir nahen.

Erlasse uns die väterlichen Fehler,
Und die wir selbst mit eigner Hand begangen:
Entlass, o König, diesen Sänger freundlich,
Wie einen Dieb, ja wie das Kalb vom Strange.

Nicht war es eignes Thun; nein, Hast nur war es,
Ein Trunk, ein Zorn, ein Würfel, ein Vergessen —
Ein Aeltrer naht den Jungen zu verführen —
Ja selbst der Schlaf wird uns des Uebels Bringer.

Lasst wie ein Sklave mich dem Gotte dienen,
Sündlos, dem reichen Geber, dem Erhalter —
Der hehre Gott erleuchtete die Thoren —
Der Weise bringt zum Heil die frommen Dichter.

Lass, Váruna, du mächtiger Beschützer,
Dir diesen Lobgesang zum Herzen dringen;
Es werd' uns Heil im Haben und Erwerben —
Beschützt uns, Götter, stets mit eurem Segen.

Das Schuldbewusstsein ist ein hervorragender Charakterzug in der Religion des Veda, ebenso der Glaube, dass die Götter den Menschen die schwere Last ihrer Sünden abnehmen können. Und wenn wir Stellen lesen wie: »Varu*n*a hat Erbarmen auch mit dem, der Sünde begangen hat« (Rv. VII, 87, 7), so sollten wir sicherlich den fremd klingenden Namen Varu*n*a nicht unserm Ohr missfallen lassen, sondern eingedenk sein, dass es eben auch nur einer von vielen Namen ist, welche die Menschen in ihrer Hülfslosigkeit erfanden, um ihre Vorstellungen von der Gottheit auszudrücken, die ja nicht anders als beschränkt und unvollkommen sein konnten.

Der nächste Hymnus, der aus dem Atharvaveda (IV, 16) genommen ist, wird zeigen wie nahe die Sprache der alten Dichter Indiens sich mit der Sprache der Bibel berührt: [16]

1. Der grosse Herr dieser Welten sieht, als ob er nahe wäre. Wenn einer auch denkt, er wandle verstohlen, die Götter wissen es all.
2. Ob einer gehe oder stehe oder sich verstecke, ob einer gehe niederzuliegen oder aufzustehen, was zwei, zusammensitzend, einander zuflüstern; König Varu*n*a weiss es, er ist als Dritter unter ihnen.
3. Auch diese Erde ist Varu*n*a's, des Königs, und dieser weite Himmel, sammt seinen fernen Enden. Die beiden Meere (der Himmel und der Ocean) sind Varu*n*a's Hüften, so auch ist er enthalten in diesem Wassertröpflein.
4. Wenn einer auch fern hinweg flöhe, jenseits des Himmels, auch dann würde er nicht entrinnen Varu*n*a, unserm König. Seine Späher gehen aus vom Himmel hernieder zur Erde; mit tausend Augen forschen sie über die Welt dahin.

5. König Varuna schaut alles dieses, was zwischen Himmel und Erde ist und was darüber hinaus liegt. Er hat gezählt die Blicke der Augen der Menschen. Wie ein Spieler die Würfel wirft, so ordnet er alle Dinge.

6. Mögen alle deine bösen Fallstricke, die da stehen, siebenfach und dreifach ausgeworfen, den Menschen fassen, der eine Lüge redet; mögen sie den verschonen, der da die Wahrheit spricht!

Eine andere Idee, welche wir im Veda finden, ist die des Glaubens: nicht etwa nur im Sinne des Vertrauens auf die Götter, auf ihre Macht, ihren Schutz, ihre Güte, sondern im Sinne des Ueberzeugtseins von ihrem Dasein. Das lateinische Wort credo, ich glaube, ist dasselbe wie das Sanskritwort sraddhâ und dieses sraddhâ kommt im Veda vor:

Rv. I, 102, 2: »Sonne und Mond wandeln dahin, kommen und gehen, auf dass wir dich schauen mögen, o Indra, und an dich glauben.«

Rv. I, 104, 6: »Zerstöre nicht unsere zukünftige Nachkommenschaft, o Indra, denn wir haben an deine grosse Macht geglaubt.«

Rv. I, 55, 5: »Wenn Indra seinen Donnerkeil schleudert und wieder schleudert, dann glauben sie an den glänzenden Gott.« [17]

Eine ähnliche Wahrnehmung, nämlich, dass die Menschen nur dann an die Götter glauben, wenn sie deren Zeichen und Wunder am Himmel sehen, wird von einem anderen Dichter ausgesprochen (Rv. VIII, 21, 14): »Du, Indra, findest niemals einen Reichen, der da dein Freund wäre. Weinschwelger verachten dich. Aber wenn du donnerst, wenn du (Wolken) sammelst, ja, dann wirst du angerufen, wie ein Vater.«

Und mit diesem Glauben an Gott ist auch jener Zweifel, jener echte Scepticismus verknüpft, wenn wir ihn so nennen dürfen, welcher dem Glauben erst seine wahre Stärke verleihen soll. Wir finden sogar in diesen uralten Hymnen Stellen, wo der Dichter sich selbst fragt, ob es denn wirklich einen solchen Gott gebe,

wie Indra — eine Frage, der aber auch unmittelbar eine Antwort nachfolgt, als ob Indra dieselbe dem Dichter selbst gegeben hätte. So lesen wir Rv. VIII, 100, 3:

»Wenn ihr Kraft wünscht, dann bringt Indra einen Lobgesang dar, einen wahren Lobgesang, wenn es einen wahren Indra giebt; denn da sagt einer: Indra ist nicht! Wer hat ihn gesehen? Wen sollen wir preisen?«

Dann antwortet Indra durch den Dichter: »Hier bin ich, o Verehrer, sieh mich hier! an Macht überrage ich alle Dinge.«

Aehnliche Gesichte begegnen anderwärts, wo der Dichter, nachdem er einen Gott zum Opfer eingeladen oder denselben um Verzeihung für seine Missethaten angefleht hat, plötzlich ausruft, dass er den Gott gesehen habe und dass er fühle, seine Bitte sei gewährt. Zum Beispiel:

Hymnus an Varu*n*a (Rv. I, 25).

Ob wir auch oft, o Váruna,
Verletzen dein Gebot, o Gott,
Wie Menschenkinder, Tag für Tag:

O gieb uns nicht dem Morde Preis,
Nicht Preis dem Schlag des Rasenden,
Und nicht des Wüthrichs wildem Zorn!

Dich zu besänftigen, lösen wir,
Wie Krieger ihr geschirrtes Ross,
Mit Liedern dir den Sinn, o Gott.

Nach Schätzen dürstend fliehn sie all',
Die Ungemuthen, weg von mir,
Wie Vögel in die Nester ziehn.

Wann werden wir besänft'gen ihn,
Den Held, den weitumblickenden,
Den Heerbeglücker, Váruna?

[Dies Opfer nehmen freudig an
Die Beiden, Mitra, Váruna,
Dem treuen Geber treugesinnt.]

Er, der den Pfad der Vögel kennt,
Die durch die hellen Lüfte ziehn,
Der auf dem Meer die Schiffe kennt;

Er, der die Zwölf der Monden kennt,
Mit ihrer Frucht, der Satzung Herr,
Und auch den nachgebornen Mond;

Er, der des Windes Fährte kennt,
Des weiten, prächtig mächtigen,
Und auch die höher Hausenden;

Im Kreis der Seinen sitzet er,
Der Satzung Hüter, Váruna,
Zur Herrschaft setzt der Weise sich.

Von dannen schaut er forschend hin
Auf all der Wesen Wunderwerk,
Was schon geschah und noch geschieht.

Mög' Aditis allweiser Sohn,
Tagtäglich segnen unsern Lauf,
Und mehren unsrer Tage Zahl!

Mit goldnem Panzer angethan,
Hüllt sich der Gott im Mantel ein,
Die Späher sitzen rings im Kreis.

Zu ihm, dem kein Verwegner wagt
Zu nahn, kein list'ger Hinterhalt,
Kein Zaubrer aus der Männer Schaar —

Zu ihm, der seinen Ruhm bewährt
Ob allen Menschen, weit und breit,
Selbst hier an unserm eignen Leib —

Zu ihm, dem Weithinblickenden,
Ziehn meine Lieder, wunscherfüllt,
Wie Kühe auf die Weiden ziehn.

Last mit einander uns aufs neu
Jetzt reden, — Süsses bracht' ich dir
Zum essen, wie ein Priester thut. [18]

Sah ich den Allsichtbaren jetzt?
Hoch droben sah den Wagen ich?
Fürwahr, er hat mein Lied erhört.

So höre jetzt, o Váruna,
Hör' meinen Ruf, erbarme dich,
Schutzflehend ruf' ich dich herbei.

Du, Weiser, bist der Herr des Alls,
Des Himmels und der Erde auch;
O, höre mich auf deinem Pfad!

Zum Schlusse lassen Sie mich noch hervorheben, dass es im Veda keine Spur von Metempsychose oder jener Wanderung der Seelen vom Menschen- in den Thierkörper giebt, der allgemein für einen unterscheidenden Charakterzug indischer Religion gilt. An ihrer Stelle finden wir, was wirklich das sine qua non aller wahren Religion ist, einen Glauben an Unsterblichkeit und zwar an persönliche Unsterblichkeit. Ohne den Glauben an persönliche Unsterblichkeit ist Religion sicherlich wie ein Strebbogen, der nur auf einem Pfeiler ruht: wie eine Brücke, welche in einen Abgrund ausläuft. Wir dürfen uns nicht wundern über die grossen Schwierigkeiten, wie sie Bischof Warburton und an-

dere hervorragende Theologen des vorigen Jahrhunderts empfanden und aussprachen, wenn sie die vermuthete gänzliche Abwesenheit der Lehre der Unsterblichkeit oder der persönlichen Unsterblichkeit im Alten Testamente ins Auge fassten; und es ist auch jetzt noch für Manche überraschend, dass die Sadducäer, welche doch in demselben Rath mit dem Hohenpriester sassen, die Auferstehung offen läugneten.[19] Es liegt jedoch ein Glaube an persönliche Unsterblichkeit, obwohl derselbe nirgends ausdrücklich hervortritt, im Hintergrund gleichsam von vielen Stellen des Alten Testamentes und wir vermögen uns kaum einen Abraham oder Moses vorzustellen, ohne einen Glauben an das Leben und ein unvergänglich Wesen. Wenn aber diese Schwierigkeit, die wir in Bezug auf die jüdische Religion so scharf empfinden, uns in den Urtheilen, welche wir uns über andere Religionen bilden, zur Sorgfalt mahnen und uns die Weisheit liebevoller Auslegung lehren sollte, so ist die Wahrnehmung um so bedeutungsvoller, dass im Veda Stellen vorkommen, wo die Unsterblichkeit der Seele, die persönliche Unsterblichkeit und persönliche Verantwortlichkeit nach dem Tode klar verkündet werden. So lesen wir:

»Wer Almosen giebt, geht zum höchsten Ort im Himmel; er geht zu den Göttern« (Rv. I, 125, 56).

Ein anderer Dichter sagt, nachdem er diejenigen, welche reich sind und doch nicht mittheilen, gescholten hat:

»Der gütige Sterbliche ist grösser als die Grossen des Himmels.«

Ein Dichter bittet, dass er seinen Vater und seine Mutter nach dem Tode wiedersehen möge (Rv. I, 24, 1); und die Väter (Pit*r*is) werden beinahe wie Götter angerufen, Spenden werden ihnen dargebracht und der Glaube herrscht, sie genössen, in Gesellschaft der Götter, ein Leben von nie endender Seligkeit (Rv. X, 15, 16). Wir finden dieses Gebet an Soma gerichtet (Rv. IX, 113, 7):

Wo das ewige Licht erstrahlt, in die Welt von unendlichem Glanz,
In die Welt der Unsterblichkeit, dahin, Soma, führe du mich!

Da wo König Vaivasvata herrscht, wo des Himmels geheimer Saal,
Wo die mächtigen Wasser sind, mach' unsterblich, o Soma, du mich!

Wo ein Leben nach eigener Lust, in des Himmels erhabenstem Ort,
Wo die funkelnden Wesen sind, mach' unsterblich, o Soma, du mich!

Wo nur Wunsch und Begehren daheim, wo die Kufe des leuchtenden Trank's,
Dort, wo Speise, dort, wo Genuss, mach' unsterblich, o Soma, du mich!

Wo Vergnügen und Glück nur weilt, wo Entzücken und selige Lust,
Wo der Wünsche Befriedigung ist, mach' unsterblich, o Soma, du mich! [20]

Ob die alten Rishis ebenso an einen Ort der Bestrafung der Bösen geglaubt haben, ist zweifelhafter, obschon flüchtige Anspielungen auf einen solchen im Rig-veda und genauere Schilderungen desselben im Atharva-veda vorkommen. In einem Verse heisst es, dass der Todte für seine guten Thaten belohnt wird, dass er alles Uebel hinter sich lässt oder abwirft und verklärt seinen Körper empfängt (Rv. X, 14, 8).[21] Die Hunde Jama's, des Königs der Abgeschiedenen, haben einen etwas schauerlichen Anstrich, und Jama wird gebeten, den Abgeschiedenen vor denselben zu beschützen (Rv. X, 14, 11). Dann wird auch ein Pfuhl (karta) erwähnt, in welchen die Gottlosen hinabgeschleudert werden sollen (Rv. IX, 73, 8), und in welchen Indra diejenigen wirft, welche nicht Opfer darbringen (Rv. I, 121, 13). Ein Dichter bittet, dass die Âdityas ihn vor dem reissenden Wolf bewahren und sich seiner annehmen mögen, damit er nicht in den Pfuhl falle (Rv. II, 29, 6). In einer Stelle lesen wir, dass »die-

jenigen, welche die Gebote Varuna's brechen und Lügen reden, für jenen tiefen Ort geboren sind« (Rev. IV, 5, 5).[22]

Gewiss verdient die Entdeckung einer Religion wie dieser, die man ebensowenig erwartet hätte, wie die Entdeckung des Kinnbackenknochens vor Abbeville, unsere Gedanken für einige Augenblicke in Beschlag zu nehmen, selbst in der Hast und Hitze dieses eiligen und geschäftigen Lebens. Kein Zweifel, für die täglichen Bedürfnisse des Lebens reicht die alte Eintheilung der Religionen in wahre und falsche vollkommen aus, wie wir ja zu praktischen Zwecken nur zwischen unserer eigenen Muttersprache auf der einen und allen andern, fremden Sprachen auf der andern Seite unterscheiden. Allein von einem höhern Gesichtspunkte aus würde es nicht gebührlich sein, die neue Thatsache nicht sehn zu wollen, die ans Tageslicht gekommen ist; und wie das Studium der Geologie uns einen tiefern Einblick in die Schichtenbildung der Erde vergönnt hat, so ist es nur natürlich, zu erwarten, dass ein ernstes und philosophisches Studium der Urschriften dreier Weltreligionen von höchster Bedeutung, des Brahmanismus, des Magismus und Buddhismus, unsere Anschaunngen über das Wachsthum und die Geschichte der Religion, über die verborgenen Grundschichten und Grundlagen unsres eignen religiösen Denkens umgestalten werden. Solche Forschungen sollten ohne Vorurtheil und ohne Furcht unternommen werden: die Thatsache liegt vor unsern Augen; unsere Pflicht ist es, dieselbe kritisch zu prüfen, sie ehrlich zu erwägen und die Ergebnisse ruhig abzuwarten.

Drei von diesen Ergebnissen, zu welchen, wie ich glaube, ein vergleichendes Studium der Religionen führen wird, will ich noch kurz zusammenfassen, bevor ich diese Vorlesung schliesse:

1. Wir werden lernen, dass die Religionen in ihrer ältesten Gestalt und im Geiste ihrer Gründer im Allgemeinen von vielen Flecken rein sind, welche denselben in spätern Zeiten anhaften.
2. Wir werden lernen, dass es kaum eine Religion giebt, welche nicht eine Wahrheit, und zwar eine wichtige

Wahrheit, enthielte; eine Wahrheit, welche diejenigen, die den Herrn suchen und nach Ihm trachten, hinlänglich befähigt, ihn in ihren Stunden der Noth zu finden.

3. Wir werden, besser als je, zu schätzen lernen, was wir an unserer eigenen Religion haben. Niemand, der nicht geduldig und ehrlich die andern Religionen der Welt geprüft hat, kann wissen, was das Christenthum in Wahrheit ist, oder kann mit solcher Ueberzeugung und Aufrichtigkeit in die Worte des Apostel Paulus einstimmen: »Ich schäme mich des Evangelii von Christo nicht.«

II.

Christus und andere Meister.[1]

In einem so umfassenden Werke wie Hardwick's »Christus und andere Meister« ist die Anzahl von festgestellten Thatsachen, besprochenen Punkten, erhobenen Fragen, so beträchtlich, dass wir im Folgenden nur einen oder zwei Punkte zu besonderer Betrachtung herausgreifen können. Hardwick beabsichtigt, in seinem Werke, von welchem eben der dritte Band erschienen ist, ein vollständiges Panorama der Religionen des Alterthums zu geben. Nachdem er im ersten Bande erörtert hat, was er die religiösen Strebungen unsers Zeitalters nennt, lässt er sich auf eine Prüfung des schwierigen Problems der Einheit des Menschengeschlechts ein, und zeichnet dann im Fortgang in einem besondern Abschnitte die charakteristischen Züge der Religion des Alten Testamentes. Nachdem er sich so seinen Weg gebahnt und einige der Grundsätze festgestellt hat, nach welchen die Weltreligionen beurtheilt werden sollten, widmet Hardwick den ganzen zweiten Band den Religionen Indiens. Wir finden hier vor allem einen kurzen, doch sehr klaren, Abriss der Religion des Veda, soweit dieselbe gegenwärtig bekannt ist. Wir kommen dann zu einer den Thatsachen getreuen Darstellung des Brahmanismus oder der Religion der Hindus, wie sich dieselbe in den sogenannten Gesetzen Manu's und in den ältesten Theilen der beiden epischen Gedichte, des Râmâya*n*a und des Mahâbhârata, darstellt. Der nächste Abschnitt ist den verschiedenen Systemen der indischen Philosophie gewidmet, welche sämmtlich einen mehr oder weniger religiösen

Charakter an sich tragen und einen natürlichen Uebergang zum ersten subjektiven Glaubenssystem in Indien, zur Religion des Buddha, bilden. Hardwick erörtert dann in zwei besondern Abschnitten die scheinbaren und wirklichen Uebereinstimmungen zwischen dem Hinduismus und der geoffenbarten Religion und giebt uns einige Winke, wie wir die einzelnen Lichtblitze der Wahrheit, welche in den Vedas, den canonischen Büchern des Buddhismus und den spätern Purâ*n*as vorhanden sind, am besten verwerthen können. All diese Fragen sind mit so grossem Geschick gehandhabt und mit so viel Eleganz und Beredtsamkeit erörtert, dass der Leser kaum die grossen Schwierigkeiten des Gegenstandes gewahr wird und ein, wenn auch nicht ganz vollständiges und richtiges, so doch mindestens sehr lichtes Gemälde des religiösen Lebens des alten Indien mit sich fortträgt. Der dritte Band, der zu Anfang dieses Jahres erschien, ist wieder äusserst anregend und voll der mannigfachsten Beschreibungen. Er beginnt mit den Religionen Chinas und zwar bildet den Anfang eine gedrängte Darstellung der Volksüberlieferungen, wie sie Confucius gesammelt und festgestellt hat. Dann folgt das Religionssystem des Laotse oder der Tao-ismus Chinas, und schliesslich wieder der Buddhismus, nur freilich in jener etwas veränderten Form, welche derselbe annahm, als er von Indien aus nach China eingeführt wurde. Nach dieser Skizze des religiösen Lebens in China, dem ältesten Mittelpunkt der Civilisation im Osten, entrückt uns Hardwick plötzlich in die Neue Welt, führt uns in den Gottesdienst der wilden Stämme Amerikas ein und geleitet uns zu den Trümmern der alten Tempel, in welchen die civilisirten Rassen jenes Welttheils, insbesondere die Mexikaner, sich einst vor ihrem Gott oder ihren Göttern niederbeugten. Schliesslich müssen wir uns auf die Südsee einschiffen und die mannigfaltigen Inseln besuchen, welche zwischen der Westküste Amerikas und der Ostküste Afrikas eine Kette bilden, die sich über die halbe Erdkugel erstreckt und von den Abkömmlingen der einst einheitlichen Rasse der Malayo-Polynesier bewohnt wird.

Der Bericht, welchen Hardwick über die mannigfachen Religionsysteme innerhalb der engen Grenzen, die er sich selbst ge-

zogen hat, liefern kann, muss nothwendigerweise sehr allgemein sein; und seine Bemerkungen über die einem jeden derselben eigenthümlichen Verdienste und Mängel, welche im zweiten Bande reichlicher flossen, sind im dritten zu viel engern Verhältnissen zusammengeschwunden. Er erklärt ausdrücklich, dass er nicht für Missionäre schreibe. »Es ist nicht mein Hauptzweck,« sagt er, »die nachdenklichern Geister unter den Heiden für den christlichen Glauben zu gewinnen. So löblich auch diese Aufgabe sein mag, wie billig sie auch die höchste Verstandesschärfe Derer beschäftigen mag, welche den Fortschritt der Wahrheit und Tugend unter unsern heidnischen Mitunterthanen zu fördern streben, so giebt es doch einheimische Schwierigkeiten genug, welche gebührendermassen ein höheres Anrecht auf einen »Christlichen Sachwalter« besitzen.«

Wir bekennen unser Bedauern, dass Hardwick diesen Pfad eingeschlagen hat. Wenn er, als er seine Kritik über alte und neue Religionssysteme des Heidenthums schrieb, die armen, hülflosen Geschöpfe ins Auge gefasst hätte, mit welchen es die Missionäre zu thun haben, — Menschen, die im Glauben ihrer Väter auferzogen worden und gewohnt sind, ihren Gott oder ihre Götter mit Namen anzurufen, die ihnen von ihrer Jugend auf heilig sind — Menschen, die in ihrem Glauben an diese Götter oft Trost und Hülfe gefunden, welche sich von Sünde fern gehalten, weil sie den Zorn eines göttlichen Wesens fürchteten, — ja die schwere Busse geübt in der Hoffnung, den Zorn der Götter zu besänftigen — die nicht nur den zehnten Theil alles dessen, was sie werthschätzten, sondern die Hälfte, ja das Ganze ihres Vermögens als ein freies Opfer ihren Priestern dargebracht, damit sie für sie beten und sie von ihren Sünden freisprechen möchten — wenn Hardwick bei der Erörterung irgend eines der alten oder neuen Religionssysteme des Heidenthums versucht hätte, seine Beweisgründe an solche Menschen zu richten, so glauben wir, würde er ein menschlicheres, wahrhafteres und herzlicheres Mitgefühl für seinen Gegenstand empfunden haben. Er würde ernstlicher darnach getrachtet haben, in jeder Form religiösen Glaubens die guten Bestandtheile herauszufinden.

Kein verständiger Missionär könnte es über sich bringen, einem Menschen, welcher alles gethan hat, was er thun konnte und noch mehr, als viele, welche das wahre Licht des Evangeliums empfangen haben, — zu sagen, dass er von jeder Hoffnung auf Erlösung ausgeschlossen und schon um seiner Abkunft und Farbe willen unwiderruflich der ewigen Verdammniss überliefert sei. Es ist gar sehr möglich, manchen Lehren des alten Heidenthums eine liebevollere Auslegung angedeihen zu lassen und der praktische Missionär ist beständig genöthigt, es zu thun. Betrachten wir einmal, was denn diese Lehren sind. Es sind nicht Theorien, die von Menschen erdacht worden, welche der Wahrheit des Christenthums Thür und Thor verschliessen wollen, sondern heilige Ueberlieferungen, und Millionen menschlicher Wesen werden geboren und auferzogen, um daran zu glauben, wie auch wir geboren und erzogen werden, um an das Christenthum zu glauben. Es ist die alleinige geistige Nahrung, welche, nach Gottes Weisheit, ihnen erreichbar war. Aber wenn wir einmal anfangen, an das moderne Heidenthum zu denken, und wie gewisse Sätze des Laotse den Lehren Comte's und Spinozas ähneln, dann ist es um unsern Gleichmuth, unsere historische Gerechtigkeit, unsere christliche Liebe geschehen. Wir werden dann »Christliche Sachwalter«, die um den Sieg streiten — wir sind nicht mehr ruhige Beobachter, mitfühlende Freunde und Lehrer. Hardwick wendet sich zuweilen an Männer, wie Laotse oder Buddha, welche nun seit mehr als zwei Jahrtausenden das Zeitliche gesegnet haben, in einem Tone von beleidigter Rechtgläubigkeit, wie er wohl in den theologischen Streitigkeiten unserer Tage angebracht, oder auch nicht angebracht sein mag, wobei er aber ganz vergisst, dass es nun einmal Gott gefallen hat, diese Menschen und Millionen menschlicher Wesen auf Erden geboren werden zu lassen, ohne dass sie jemals Gelegenheit hatten, von dem Dasein des Evangeliums zu hören. Wir können nicht in die Geheimnisse der göttlichen Weisheit eindringen, aber wir sind verpflichtet, zu glauben, dass Gott in allen Dingen seinen Zweck hat und dass er wissen wird, wie er diejenigen richten müsse, welchen so wenig gegeben worden ist. Das Christenthum verlangt von uns nicht, dass wir, mit un-

serem Bischen Witz, jene göttliche Weisheit bekritteln, welche vom Anfang an die ganze Welt gelenkt hat. Wir bemitleiden einen Menschen, welcher blind geboren ist — wir sind ihm nicht gram, und Hardwick scheint uns, in seinem Beweisverfahren gegen die Sätze Buddhas oder Laotse's, diese Männer allzusehr im Geiste eines Polizeidieners zu behandeln, welcher einem armen, blinden Bettler sagt, er thue nur als sei er blind. Wenn jedoch Hardwick, als »Christlicher Sachwalter«, es unmöglich fand, Mitgefühl mit der Heidenwelt zu empfinden oder mindestens auszudrücken, so wäre selbst das kalte Urtheil des Historikers besser angewandt gewesen, als die aufgeregte Vertheidigungsrede eines Parteigängers. Sicherlich ist es, um zu beweisen, dass unsere Religion die einzig wahre Religion sei, nicht nöthig, dass wir vor Allem die gänzliche Falschheit aller andern Glaubensformen darthun. Wir brauchen uns nicht zu fürchten, wenn wir Spuren der Wahrheit, sogar Spuren christlicher Wahrheit, unter den Weisen und Gesetzgebern anderer Völker entdecken. Der heilige Augustin erschrak nicht über diese Entdeckung, und jeder verständige Christ wird sich freudig bewegt fühlen durch die Worte jenes frommen Philosophen, wenn er kühn erklärt, es gebe keine Religion, welche, unter ihren vielen Irrthümern, nicht auch etwas echte und göttliche Wahrheit enthalte. Es verräth einen Mangel an Glauben an Gott und an seine unerforschliche Weisheit in der Regierung der Welt, wenn wir denken, wir müssten alle andern Glaubensformen, mit Ausnahme der Religion der Juden, verdammen. Der wahre Geist des Christenthums wird uns eher anleiten, gegen Manches, was uns in der Religion der Chinesen oder der Wilden Amerikas oder der civilisirten Hindus empört, die Augen zu verschliessen und zu versuchen, ob wir, so gut wir eben können, selbst in diesen niedrigsten Formen der Gottesverehrung nicht einen Lichtfunken zu entdecken vermöchten, der irgendwo verborgen läge — einen Funken, welcher im Stande wäre, das Gemüth der Heiden zu erleuchten und zu erwärmen, die »mit Geduld in guten Werken trachten nach dem ewigen Leben«. Es giebt eine Gedankenströmung in Hardwicks Buch, welche immer und immer wieder emporwallt und welche ihn gewiss um die Ent-

deckung mancher tiefen Lehren gebracht hat, die aus dem Studium alter Religionen zu schöpfen sind. Er spricht barschen Tones, denn er denkt nicht an den hülflosen Chinesen, oder den träumerischen Hindu, dessen Ansichten er bekämpft, sondern an moderne Philosophen; und er freut sich augenscheinlich jeder Gelegenheit, wo er den letztern zeigen kann, dass ihre Systeme blosse Rechauffés alten Heidenthums sind. So sagt er in seiner Einleitung zum dritten Bande:

»Man möge mir auch hinzuzufügen gestatten, dass in den vorliegenden Abschnitten der nachdenkende Leser nicht verfehlen wird, die eigenthümliche Tendenz gewisser Tagesspekulationen zu erkennen, welche uns auf den Grund hin empfohlen werden, dass sie völlig mit den jüngsten Entdeckungen der Wissenschaft im Einklange ständen und in sich die letzten und höchsten Wahrsprüche der Stimme unsres Innern, der menschlichen Vernunft, zur Darstellung brächten. Ungeachtet alles dessen, was zu ihrem Lobe geltend gemacht worden ist, sind diese Theorien wenig mehr als eine Rückkehr zu längstverschollenen Irrthümern, eine Wiedererweckung ausgebrannter Vulkane; oder besten Falles wollen sie unter uns doch nur ein Aufgebot civilisirender Faktoren einführen, welche sich, nach den Versuchen in andern Ländern, sämmtlich als ungenügend herausgestellt haben. Die Regierungsklassen Chinas, zum Beispiel, sind längst mit der Metaphysik Spinozas vertraut gewesen. Sie haben auch die socialen Principien Comte's im grossartigen Maassstabe durchgeführt. Seit den ältesten Zeiten sind sie das gewesen, was das Volk von heute in Europa zu werden wünscht, nur mit dem Unterschied, dass der heidnische Gesetzgeber, welcher allen Glauben an Gott eingebüsst hatte, die von seinem Volke erduldete Noth wieder gut zu machen und seinen sittlichen Zustand wieder zu heben suchte, sei es nun durch das Studium der Staatswissenschaft oder durch die Erfindung eines neuen Grundrisses allgemeiner Gesellschaftskunde (Sociologie); während der Stifter der positiven Philosophie der Gegenwart, der auf denselben Standpunkt zurückgesunken ist, ein religiöses System verwirft, welches sich als den mächtigsten aller sittlichen Hebel und als steten Schutz der Menschenrechte

und Menschenwürde bewährt hat. Er bietet an Stelle des Christenthums eine blendende Phase des Heidenthums, in welcher das neunzehnte Jahrhundert nach Christus sich zu einem Abbild des goldenen Zeitalters unter Mencius und Confucius umgestalten liesse oder, mit andern Worten, in welcher es seine religiöse Freiheit auf die Spitze treiben und den höchsten Gipfel menschlichen Fortschritts darin erreichen dürfte, dass es sich zu einem Zustande der Kindheit und moralischer Unzurechnungsfähigkeit zurückwendete.«

Wenigen Ernstgesinnten wird die Heftigkeit gefallen, welche sich in diesen Sätzen ausdrückt. Die Geschichte der alten Religionen ist ein allzuwichtiger, allzuheiliger Gegenstand, als dass er als maskirte Batterie gegen modernen Unglauben benutzt werden dürfte. Auch sollte es sich ein Christlicher Sachwalter niemals beigehen lassen, seine Sache mit Beweisgründen zu verfechten, wie sie wohl ein Vertheidiger, der in Bezug auf den innern Werth seiner Sache selbst in Zweifel geräth, anwenden mag, die aber auf das Urtheil des Richters eine, der erwarteten gerade entgegengesetzte, Wirkung hervorbringen. Wenn wir die Religionen des Alterthums verstehen wollen, so müssen wir nach Kräften in die religiöse, sittliche und politische Atmosphäre der alten Welt einzudringen suchen. Wir müssen thun, was der Geschichtsforscher thut. Wir müssen uns in das Alterthum zurückversetzen, selbst, wenn ich so sagen darf, zu Alten und zu Heiden werden, sonst werden wir den Ursprung und die Bedeutung ihres Glaubens nie verstehen lernen. Ein Beweis wird dieses veranschaulichen. Es giebt einige Völker, welche vor dem Tod immer unsäglichen Schauder empfunden haben. Man kann ihre ganze Religion einen Kampf gegen den Tod nennen und das Hauptziel ihrer Gebete scheint ein langes Leben auf Erden zu sein. Der Perser hängt mit der grössten Zähigkeit am Leben und dasselbe Gefühl herrscht unter den Juden. Andere Völker betrachten im Gegentheil den Tod in einem verschiedenen Lichte. Der Tod ist für sie nur der Uebergang aus einem Leben in das andere. Keine Ahnung hat jemals ihren Geist beschlichen in Bezug auf ein etwaiges Erlöschen ihres Daseins, und beim ersten Ruf des Priesters — ja,

zuweilen aus einer rein egoistischen Sehnsucht nach einem bessern Leben — sind sie bereit, ihrem irdischen Dasein ein Ende zu machen. Gefühle dieser Art dürfen kaum Ueberzeugungen genannt werden. Es sind Nationaleigenthümlichkeiten, die eine unwiderstehbare Herrschaft über alle ausüben, welche zu derselben Nation gehören. Die pflichttreue Hingebung, welche die slavischen Völker für ihren Fürsten empfinden, wird den verthiertesten russischen Bauer an die Stelle treten heissen, wo sein Kamerad so eben niedergestreckt worden ist, ohne dass er einen Gedanken an sein Weib, seine Mutter, seine Kinder hätte, welche er nie wieder sehen wird. Er thut dieses nicht, weil er durch eigenes Nachdenken zu dem Schlusse gekommen ist, er sei verpflichtet, sich für seinen Kaiser oder für sein Land zu opfern — er thut es, weil er weiss, dass Jeder das Gleiche thun würde; und das einzige Gefühl der Befriedigung, welchem er zu überlassen sich gestatten würde, wäre, dass er seine Pflicht gethan habe. Wenn wir also die Religionen der alten Völker der Welt verstehen wollen, so müssen wir ihren Nationalcharakter in Anschlag bringen. Völker, welche das Leben so gering schätzen, wie die Hindus und einige amerikanische und malayische Völker, konnten zum Beispiel nicht denselben Schauder vor Menschenopfern empfinden, welchen ein Jude empfinden würde; und der freiwillige Tod der Wittwe dürfte wohl ihren nächsten Verwandten kein anderes Gefühl entlocken, als das des Mitleids und des Bedauerns, eine noch so junge Braut ihrem Gatten ins ferne Land folgen zu sehen. Sie selbst würde fühlen, dass, indem sie ihrem Gatten in den Tod folge, sie nichts thue, als was jede andere Wittwe auch thun würde — dass sie nur ihre Pflicht gethan habe. In Indien, wo die Menschen in der Blüte ihres Lebens sich unter den Wagen des Jaggernâth werfen, um durch das Götzenbild, an welches sie glauben, zu Tode zermalmt zu werden — wo der Kläger, wenn er keine Hülfe erlangen kann, sich vor der Thüre seines Richters zu Tode hungert — wo der Philosoph, wenn er denkt, er habe Alles gelernt, was die Welt ihn lehren könne, und der sich darnach sehnt, in die Gottheit aufzugehen, ruhig in den Ganges schreitet, um am andern Ufer des Daseins anzulangen —

in einem solchen Lande, wenn wir diese Gebräuche auch noch so sehr verdammen mögen, müssen wir auf unserer Hut sein und über die fremdartigen Religionen solcher fremdartiger Geschöpfe nicht nach unserm eigenen nüchterneren Moralcodex aburtheilen. Ein Mensch braucht nur erst von dem Glauben beseelt zu sein, dass sein Leben nur ein Gefängniss sei, und dass er nur seine Mauern zu durchbrechen habe, um die frische und reine Luft eines höhern Lebens zu athmen — er braucht es nur erst als Feigheit zu betrachten, vor dieser Handlung zurückzuschrecken, dagegen als einen Beweis von Muth und festem Glauben an Gott, in jene ewige Quelle, von wannen er gekommen, zurückzufliessen — diese Anschauungen brauchen nur erst von einem ganzen Volke getheilt, von Priestern unterstützt und von Dichtern geheiligt zu sein, und wie sehr wir das Menschenopfer und den religiösen Selbstmord beklagen und uns von denselben angewidert fühlen mögen, so werden wir uns doch zu dem Bekenntniss verpflichtet finden, dass für einen solchen Menschen und für ein ganzes Volk solcher Menschen, die grausamsten Religionsgebräuche eine Bedeutung haben werden, welche von derjenigen, die sie für uns hätten, sehr verschieden ist. Sie sind nicht blosse Grausamkeit und Verthiertheit. Sie enthalten einen religiösen Bestandtheil und setzen einen Glauben an Unsterblichkeit und eine Gleichgültigkeit gegen irdisches Glück voraus, welche, wenn in einen andern Kanal geleitet, Märtyrer und Helden hervorbringen könnte. Hier ist zum mindesten keine Gefahr, dass moderne Ketzerei altes Heidenthum nachäffe, und wir dürfen uns nicht abhalten lassen, unser Mitgefühl, unser Mitleid selbst mit unsern niedrigsten Brüdern auszusprechen. Die Fidschier zum Beispiel begehen beinahe jede Art von Greuelthat, allein wie Wilkes in seiner »Forschungsreise« bemerkt, es lässt sich noch nachweisen, dass die Quelle mancher ihrer verabscheuungswürdigsten Bräuche der Glaube an ein zukünftiges Dasein ist, der nur durch keine richtigen Begriffe von religiösen oder moralischen Verpflichtungen geregelt wird. Sie opfern sich selbst; sie halten es für Recht, ihre besten Freunde umzubringen, um sie von dem Elend dieses Lebens zu befreien; sie betrachten es wirklich für ihre

Pflicht und vielleicht für eine schmerzliche Pflicht, dass der Sohn seine Eltern erdrosseln müsse, wenn er darum gebeten wird. Als einige Fidschier von Europäern unterbrochen wurden, während sie eben daran waren, ihre Mutter zu erdrosseln, erwiederten sie ganz einfach, sie wäre ihre Mutter und sie wären ihre Kinder und sie müssten sie dem Tod überliefern. Als man das Grab erreichte, setzte sich die Mutter nieder, und nun nahmen ihre Kinder, Enkel, Verwandten und Freunde einen herzlichen Abschied von ihr. Ein aus Tapa geflochtener Strick wurde sodann von ihren Söhnen zweimal um ihren Hals geschlungen, dann fassten sie denselben und erdrosselten sie — darnach wurde sie unter den üblichen Feierlichkeiten in ihr Grab gelegt. Sie kehrten zurück, zu schmausen und zu trauern, worauf hin sie gänzlich vergessen wurde, als ob sie niemals dagewesen wäre. Kein Zweifel, dies sind empörende Religionsgebräuche; allein die Phase menschlichen Denkens, welche sie enthalten, ist weit davon entfernt, einfach empörend zu sein. Es liegt in diesen Opfern, selbst in ihrer niedrigsten Form, ein Körnlein jenes übermenschlichen Glaubens verborgen, welchen wir in der Versuchung Abrahams zu bewundern gelernt haben; und wir fühlen, dass die Zeit kommen wird, ja, dass sie schon im Anzug ist, wo die Stimme des Engels des Herrn diese fernen Eilande erreichen und den wilden Rasereien ihrer Religion ein höheres und besseres Ziel geben wird. Unter diesen Stämmen dürfte der Missionär, wenn er nur eine Sprache redet, welche sie verstehen, den raschesten Einfluss gewinnen. Allein er muss selbst erst das Wesen dieser Wilden verstehen und das wilde Gegell ihrer Andacht in artikulirte Sprache übersetzen lernen. Es giebt vielleicht keinen so niedrigen und verkommenen Menschenschlag, als die Papuas. Man hat häufig versichert, sie hätten überhaupt gar keine Religion. Und doch, wenn diese nämlichen Papuas zu wissen wünschen, ob, was sie unternehmen wollen, auch recht oder unrecht sei, so kauern sie vor ihrem karwar nieder, schliessen ihre Hände über der Stirne und beugen sich zu wiederholten Malen, indem sie zugleich ihre Absichten vorbringen. Werden sie während dieses Vorganges von irgend einem nervösen Gefühl ergriffen, so hält man es für ein schlimmes

Zeichen und giebt den Plan für einige Zeit auf — andernfalls jedoch glaubt man, das Götzenbild gebe seinen Beifall kund. Hier brauchen wir nur, was sie in ihrer unbeholfenen Sprache »nervöses Gefühl« nennen, mit unserm Worte »Gewissen« zu übersetzen und wir werden nicht allein begreifen, was sie wirklich damit wollen, sondern vielleicht sogar bekennen, dass es besser wäre, wenn auch wir in unserm Herzen dem karwar dieselbe Stellung einräumten, welche er in der Hütte eines jeden Papua einnimmt.

März 1858.

III.

Der Veda und Zendavesta.

Der Veda.

Der Hauptstrom der arischen Völker hat sich immer gegen den Nordwesten hin ergossen. Kein Geschichtschreiber kann uns sagen, durch welchen Anreiz diese abenteuerlichen Nomaden durch Asien nach den Inseln und Küsten Europas getrieben wurden. Der erste Anstoss zu dieser weltweiten Wanderung gehört einer Periode an, welche die Tragweite urkundlicher Geschichte weit überfliegt; einer Zeit, als der Boden Europas noch nicht betreten worden war, weder von Celten, noch Germanen, Slaven, Römern und Griechen. Allein was es auch war, der Antrieb war so unwiderstehbar als der Zauber, welcher, in unsern Tagen, die celtischen Stämme nach den Prairien und Goldfeldern jenseits des atlantischen Oceans lockt. Es erfordert eine starke Willenskraft oder eine gewaltige Trägheit, dem Anstoss solcher nationalen, oder vielmehr, das innerste Mark eines Volkes ergreifenden Bewegungen Widerstand leisten zu können. Wenige wollen zurückbleiben, wenn alle aufbrechen. Aber seine Freunde von dannen ziehen lassen und dann selbst die Fremde suchen, — eine Strasse wählen, welche, führe sie, wohin sie mag, uns niemals dahin führen kann, wo wir uns denjenigen wieder anschliessen könnten, welche unsere Sprache reden und unsere Götter verehren, — das ist eine Laufbahn, welche nur Menschen von stark ausgeprägter Individualität und grossem Selbstvertrauen

zu verfolgen fähig sind. Es war die Laufbahn, welche der südliche Zweig der arischen Familie, die brahmanischen Arier Indiens und die Zorastrier Irans einschlugen.

Beim ersten Frühroth der überlieferten Geschichte sehen wir diese arischen Stämme durch den Schnee des Himâlaya südwärts den »Sieben Strömen« (dem Indus, den fünf Strömen des Penjâb, und der Sarasvatî) zuwandern und von da an hat Indien stets für ihre Heimat gegolten. Dass sie vor dieser Zeit in nördlicheren Gegenden gelebt hatten, innerhalb der nämlichen Bezirke, von welchen auch die Griechen, Italiker, Slaven, Germanen und Celten ausgegangen waren, ist eine Thatsache, welche so fest steht, als dass die Normannen Wilhelms des Eroberers die Normänner Skandinaviens waren. Der aus der Sprache geführte Nachweis ist unumstösslich, es ist überhaupt der einzige Beweisschluss, der in Betracht vorgeschichtlicher Zeitalter Gehör verdient. Es würde nahezu unmöglich gewesen sein, irgendwelche Verwandtschaftsspuren zwischen den tiefdunkeln Eingebornen Indiens und ihren Unterwerfern, ob nun Alexander oder Clive, zu entdecken, wenn nicht die Sprache Zeugniss abgelegt hätte. Welcher andere Beweisschluss hätte uns zu jenen Zeiten zurückzutragen vermocht, als Griechenland noch nicht von Griechen und Indien noch nicht von Hindus bevölkert war? Dieses sind aber die Zeiten, von welchen wir sprechen. Welche Autorität würde stark genug gewesen sein, das griechische Heer zu überzeugen, dass seine Götter und seine Heldenväter dieselben waren, wie die des Königs Porus, oder den englischen Soldaten zu überführen, dass in seinen Adern vielleicht dasselbe Blut ströme, welches auch in den Adern des gebräunten Bengalen fliesse? Und doch giebt es heutzutage keinen englischen Gerichtshof mehr, welcher, nachdem er die altersgrauen Urkunden der Sprache geprüft hätte, dann doch noch den Anspruch zurückweisen würde, welchen der Hindu, der Grieche und Germane auf gemeinsame Abkunft und geistige Verwandtschaft erheben dürfen. Noch leben in Indien und in England manche Wörter, welche Zeugen der ersten Trennung der nördlichen und südlichen Arier gewesen sind und es sind Zeugen, welche kein Kreuzverhör zum Wanken brächte. Die

Ausdrücke für Gott, für Haus, für Vater, Mutter, Sohn, Tochter, für Hund und Kuh, für Herz und Thräne, für Axt und Baum, welche in allen indogermanischen Sprachen identisch sind, gleichen dem Passwort der Soldaten. Wir rufen den scheinbaren Fremdling an, und ob er uns mit dem Munde eines Griechen, eines Germanen oder eines Indiers antworte, so erkennen wir in ihm gleichwohl einen der Unsrigen. Mag auch der Historiker den Kopf schütteln, der Physiologe zweifeln und der Dichter schaudern, so müssen doch Alle sich vor den Thatsachen beugen, welche die Sprache ans Tageslicht fördert. Es gab eine Zeit, wo die Vorfahren der Celten, Germanen, Slaven, Griechen und Italiker, der Perser und Hindus, unter dem nämlichen Dach zusammenwohnten, abgesondert von den Vorfahren der semitischen und turanischen Rassen.

Es ist schwieriger zu beweisen, dass der Hindu der letzte war, der diese gemeinsame Heimat verliess, dass er seine Brüder sämmtlich von dannen ziehen sah, der untergehenden Sonne zugewandt, und dass er dann, sich südostwärts wendend, allein sich aufmachte, eine neue Welt zu entdecken. Allein da er in seiner Sprache und seiner Grammatik etwas bewahrt hat, was jedem der nördlichen Dialekte im einzelnen eigen zu sein scheint, da er mit dem Griechen und dem Germanen übereinstimmt, wo der Grieche und Germane von allen andern abweichen, und weil keine andere Sprache einen so grossen Antheil des gemeinsamen arischen Erbes mit sich fort auf die Wanderung genommen hat — seien es Wurzeln, Grammatik, Wörter, Mythen oder Sagen — so ergiebt sich, wie von selbst, die Vermuthung, dass der Hindu, obwohl der am höchsten in der Heimat entwickelte, gleichwohl der letzte der Brüder gewesen ist, welcher den Centralherd aller arischen Völkerfamilien verlassen hat.

Die arischen Völker, welche eine nordwestliche Richtung verfolgten, stehen in der Geschichte vor uns als die Hauptvölker des nordwestlichen Asien und Europa. Sie spielen die Hauptrollen im grossen Drama der Geschichte und haben alle Anlagen des thätigen Lebens, mit welchen unsere Natur begabt ist, zum vollsten Wachsthum entwickelt. Sie haben die Gesellschaft und die

Sitten vervollkommnet, und aus ihrer Literatur und ihren Kunstwerken lernen wir die Anfangsgründe der Wissenschaft, die Gesetze der Kunst, und die Principien der Philosophie. In beständigem Kampfe mit einander und mit der semitischen und turanischen Rasse, sind diese Arier die Herren der Geschichte geworden und es scheint ihr Beruf zu sein, alle Welttheile mit den Fesseln der Civilisation, des Handels und der Religion aneinander zu knüpfen. Mit einem Worte, sie repräsentiren den Arier in seinem geschichtlichen Charakter.

Aber während die Mehrzahl der arischen Völker diese Bahn des Ruhmes einschlug, wanderten die südlichen Stämme den Gebirgen zu, welche den Norden Indiens umgürten. Nachdem sie die Engpässe des Hindukusch und Himâlaya überstiegen hatten, besiegten sie, wie es scheint, ohne besondere Mühe, die Ureinwohner der jenseits des Himâlaya liegenden Länder oder trieben dieselben vor sich her. Sie wählten zu ihren Führern die Hauptströme des nördlichen Indien und wurden von denselben zu neuen Heimstätten in ihren lachenden und fruchtbaren Thälern geführt. Es scheint, als ob die grossen Gebirge im Norden nachmals ihre Cyclopenthore Jahrhunderte lang gegen neue Einwanderungen verschlossen gehalten hätten, während zur selben Zeit die Wogen des indischen Oceans über die Südküsten der Halbinsel Wache hielten. Keiner der grossen Eroberer des Alterthums — weder Sesostris, Semiramis, Nebuchadnezzar, noch Cyrus, störten die friedlichen Wohnsitze dieser arischen Ansiedler. Sich selbst überlassen, in einer Welt, die nur ihnen gehörte, ohne Vergangenheit und ohne Zukunft, hatten sie nichts, worüber sie nachgrübeln konnten, als sich selbst. Kampf und Streit muss es auch in Indien gegeben haben. Alte Dynastien wurden umgestürzt, ganze Familien vernichtet und neue Reiche gegründet. Doch das innere Leben des Hindu wurde von diesen Umwälzungen kaum berührt. Sein Geist glich dem Lotusblatt, von dem der Regen wegfliesst ohne es zu benetzen; sein Charakter blieb der nämliche, ruhig, beschaulich und grüblerisch. Ein Volk von diesem eigenthümlichen Schlage war niemals bestimmt, eine hervorragende Rolle in der Weltgeschichte zu spielen; ja, die erstickende Atmosphäre

transcendentaler Ideen, in welcher sie lebten, konnte nur einen lähmenden Einfluss auf die Thatkraft und das sittliche Bewusstsein der Inder ausüben. Gesellschaftliche und politische Tugenden wurden wenig ausgebildet und die Ideen des Nützlichen und des Schönen waren ihnen kaum bekannt. Bei alledem besassen sie aber dennoch, was der Grieche so wenig befähigt war, sich vorzustellen als sie selbst im Stande waren, die Elemente griechischen Lebens zu realisiren. Sie verschlossen ihre Augen vor dieser Welt des äusseren Scheines und Treibens, um dieselben voll aufzuschlagen über der Welt des Gedankens und der Ruhe. Die alten Hindus waren ein Volk von Philosophen, wie sie sonst nirgendwo ausser in Indien gelebt haben könnten, und auch dort nur in der Urzeit. Es ist mit dem indischen Geiste, als wie mit einem Samen, der in ein Treibhaus verpflanzt wird. Er wird rasch emporschiessen, seine Farben werden prachtvoll, sein Duft herrlich, seine Früchte frühreif und reichlich sein. Aber nimmermehr wird er sein, wie die Eiche, die in Wind und Wetter heranwächst, ihre Wurzeln in den harten Boden schlägt und ihre Aeste in die freie Luft emporstreckt, die sich unter den Sternen und der Sonne des Himmels ausdehnt. Beides sind Experimente, die Treibhauspflanze und der indische Geist, und als Experimente, ob nun physiologisch oder psychologisch, verdienen beide, studirt zu werden.

Wir können die gesammte arische Familie in zwei Aeste theilen, in den nördlichen und in den südlichen. Die nördlichen Völker, die Celten, Griechen, Römer, Germanen, Slaven, haben je einen Akt auf der Bühne der Geschichte zu spielen. Jedes von ihnen hat einen Nationalcharakter durchzuführen. Nicht so die südlichen Stämme. Sie gehen auf im Kampf der Gedanken, ihre Vergangenheit ist das Räthsel der Schöpfung, ihre Zukunft das Räthsel des Daseins; und die Gegenwart, welche die Lösung beider enthalten sollte, scheint niemals ihre Aufmerksamkeit auf sich gezogen oder ihre Thatkraft hervorgerufen zu haben. Niemals gab es ein Volk, welches so fest an eine andere Welt glaubte und so wenig um diese sich mühte. Ihr irdischer Zustand ist ihnen ein Räthsel; ihr wirkliches, ihr ewiges Leben eine einfache Thatsache. Obwohl dieses hauptsächlich von ihnen gilt, ehe sie mit

fremden Eroberern in Berührung kamen, so treten gleichwohl Spuren dieses Charakters noch an den Hindus hervor, welche die Begleiter Alexanders beschrieben, ja selbst noch an den Hindus heutigen Tages. Die alleinige Sphäre, in welcher der indische Geist sich freifühlt im Handeln, Schaffen und Verehren, ist die Sphäre der Religion und Philosophie; und nirgends haben religiöse und metaphysische Ideen so tiefe Wurzeln geschlagen, als in Indien. Die Form, in welcher diese Ideen unter den verschiedenen Classen der Gesellschaft und zu verschiedenen Culturperioden in die Erscheinung traten, wechselt natürlich zwischen rohem Aberglauben und erhabenem Spiritualismus. Aber im Grossen und Ganzen betrachtet, liefert uns die Geschichte kein zweites Beispiel, wo das innere Leben der Seele alle anderen Fähigkeiten eines Volkes so vollständig aufgezehrt hat.

Es war aus diesem Grunde natürlich, dass die Literaturwerke eines solchen Volkes, als sie Wilkins, Sir William Jones und Andere in Sanskrithandschriften zuerst entdeckten, die Aufmerksamkeit aller auf sich lenkten, welche sich mit dem Studium der Geschichte der Menschheit beschäftigten. Eine neue Seite in der Biographie des Menschen wurde aufgeschlagen und es galt, eine Literatur zu durchforschen, welche ebenso umfangreich war, als diejenige Griechenlands oder Roms. Die Gesetze Manu's, die zwei epischen Gedichte, das Râmâya*n*a und Mahâbhârata, die sechs in sich abgeschlossenen Systeme der Philosophie, Werke über Astronomie und Medicin, Dramen, Mährchen, Fabeln, Elegien, und lyrische Ergüsse, wurden mit tiefem Antheil gelesen, nicht sowohl in Anbetracht ihres Alters, als ihrer Neuheit.

Dieser Antheil beschränkte sich jedoch auf eine geringe Anzahl von Forschern und nur in wenigen Fällen vermochte die indische Literatur die Blicke von Männern auf sich zu ziehn, welche, vom Gipfelpunkte der Weltgeschichte aus, die höchsten Spitzen menschheitlicher Leistungen überschauen. Herder, Schlegel, Humboldt und Göthe entdeckten, was in der Sanskritliteratur wirklich von Bedeutung war. Sie sahen, was naturwüchsig und ursprünglich war, neben Vielem, was unnatürlich und künstlich schien. Denn das Künstliche hat ohne Zweifel einen weiten Spielraum in der

Sanskritliteratur. Ueberall finden wir Systeme, Regeln und Muster, Kasten und Schulen, aber nirgends Individualität, nirgends naturgemässes Wachsthum, und nur wenige Anzeichen starker Originalität und Genialität.

Es giebt jedoch eine Periode in der Sanskritliteratur, welche eine Ausnahme bildet und ihre Stelle in der Geschichte der Menschheit behaupten wird, wenn die Namen Kâlidâsa und Sakuntalâ längst vergessen sein werden. Es ist die älteste Periode, die Periode des Veda. Werke höheren Alterthums besitzen schon an sich selbst einen höheren Grad des Interesses, aber im Veda haben wir mehr als blosses Alterthum. Wir besitzen in ihm urzeitliches Denken in urzeitlicher Sprache ausgedrückt. Ohne auf der Thatsache zu bestehen, dass sogar chronologisch der Veda das älteste Buch der arischen Völker ist, besitzen wir in ihm unter allen Umständen eine Periode im Geistesleben der Menschheit, zu welcher kein anderer Himmelsstrich eine Parallele bietet. In den Hymnen des Veda sehen wir den Menschen sich selbst überlassen, um das Räthsel dieser Welt zu lösen. Wir sehen ihn herumkriechen, wie ein Geschöpf der Erde, mit all den Begehren und Schwachheiten seiner thierischen Natur. Nahrung, Reichthum und Macht, eine grosse Familie und ein langes Leben, bilden das Thema seiner täglichen Gebete. Aber er fängt an, seine Augen emporzuheben. Er starrt das Himmelsgewölbe an und frägt: wer stützt es? Er öffnete seine Ohren den Winden und frägt sie: von wannen und wohin? Aus Finsterniss und Schlummer wird er vom Sonnenlicht geweckt und Ihn, den seine Augen nicht erblicken können und der ihm den täglichen Bedarf seines Daseins zu gewähren scheint, nennt er »sein Leben, seinen Athem, seinen glänzenden Herrn und Hort.« Er giebt allen Naturmächten Namen und nachdem er das Feuer Agni, das Sonnenlicht Indra, die Stürme Maruts, und die Morgenröthe Uschas benannt hat, scheinen sie alle auf natürliche Weise zu Wesen seines Gleichen, ja, grösser als er selbst zu werden. Er ruft sie an, er preist sie, er verehrt sie. Aber gleichwohl, mit all diesen Göttern um ihn, über ihm und unter ihm, findet der alte Dichter in seinem Innern keine Ruhe. Auch hier, in seiner eigenen Brust, hat er

eine Macht entdeckt, welche eines Namens bedarf, eine Macht, welche ihm näher steht, als alle Naturgötter, eine Macht, welche niemals taub bleibt, wenn er betet, niemals ihm ferne steht, wenn er zittert und zagt. Sie scheint ihm seine Gebete einzugeben und gleichwohl denselben zu lauschen; sie scheint in ihm zu leben und doch ihn und Alles um ihn her zu erhalten. Der einzige Name, welchen er für diese geheimnissvolle Macht finden kann, ist Bráhman; denn bráhman bedeutet ursprünglich Kraft, Wille, Wunsch, und die fortdrängende Schöpfungskraft. Aber auch dieses unpersönliche bráhman wird, sobald es einmal benannt ist, zu etwas Fremdartigem und Göttlichem; ja, es wird zuletzt einer der vielen Götter, ein Glied der grossen Dreieinigkeit, welche bis auf diesen Tag verehrt wird. Und immer hat der Gedanke in seinem eigenen Innern noch keinen wirklichen Namen: jene Macht, welche nichts ist, als sie selbst, welche die Götter, die Himmel und jedes lebendige Wesen erhält, wogt vor seinem Geiste hin und her, wahrgenommen, aber nicht ausgedrückt. Zuletzt nennt er sie Âtman; denn âtman, ursprünglich Athem oder Hauch, bedeutet mit der Zeit das Selbst und das Selbst an sich — das Selbst, sei es nun göttlich oder menschlich, das Selbst, ob schaffend oder leidend, das Selbst, ob Eins oder Alles, immer jedoch das Selbst in seiner Unabhängigkeit und Freiheit. »Wer hat den Erstgeborenen gesehen«, sagt der Dichter, »als er, der keine Knochen (d. h. keine Form) hat, ihn gebar, der da Knochen hatte? Wo war das Leben, das Blut, das Selbst der Welt? Wer gieng, dieses von einem zu erfragen, der es wusste?« (Rv. I, 164, 4). Nachdem diese Idee eines göttlichen Selbst einmal ausgedrückt worden war, musste alles Andere seine Oberhoheit anerkennen, das Selbst ist der Herr aller Dinge, das Selbst ist der König aller Wesen. Wie alle Speichen eines Rades in der Nabe und dem Reif enthalten sind, so sind auch alle Dinge in diesem Selbst enthalten; alle Selbste sind in diesem Selbst enthalten.[1] Bráhman selbst ist nur Selbst.«[2]

Auch dieses Âtman entwickelte sich; aber es entwickelte sich gleichsam ohne Attribute. Die Sonne wird das Selbst alles dessen genannt, was geht und steht (Rv. I, 115, 1) und noch

häufiger sinkt »selbst« zu einem blossen Pronomen herunter. Allein Âtman blieb immer frei von Mythus und Verehrung. Es unterscheidet sich darin vom Bráhman (neutrum), welches selbst jetzt noch in Indien seine Tempel hat und als Bráhman (masculin), in Gemeinschaft mit Vishnu und Siva, sowie andern Volksgöttern, verehrt wird. Die Idee des Âtman oder des Selbst, war, wie ein reiner Krystall, für die Poesie allzudurchsichtig und wurde desshalb der Philosophie überlassen, welche dasselbe später schliff und hin und her wendete und als das Medium beobachtete, durch welches Alles gesehen und in welchem Alles zurückgestrahlt und gewusst wird. Allein die Philosophie ist später als der Veda und es ist nur die vedische Periode, von welcher ich hier zu sprechen habe. [3]

Im Veda nun können wir eine Theogonie studiren, von welcher diejenige Hesiods nur das letzte Kapitel ist. Wir können des Menschen natürliche Entwickelung und die Resultate studiren, zu welchen dieselbe unter den günstigsten Bedingungen führen kann. Alles war ihm verliehen, was die Natur verleihen kann. Wir sehen ihn gesegnet mit den auserwähltesten Gaben der Erde, unter einem glühenden und durchsichtigen Himmel, umgeben von aller Herrlichkeit und allem Reichthum der Natur, mit einer Sprache, »welche fähig ist, den Sinnesgegenständen Seele und den Abstraktionen der Metaphysik Körper zu verleihen.« Wir haben ein Recht, viel von ihm zu erwarten, nur müssen wir nicht erwarten, in seinen Jugendgedichten die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts, oder die Schönheiten Pindars, oder, wie es wieder von andern geschehen ist, die Wahrheiten des Christenthums zu finden. Wenige Menschen verstehen die Kinder, noch wenigere verstehen das Alterthum. Wenn wir uns im Veda nach getragener, poetischer Diction, nach schlagenden Gleichnissen, nach kühnen Verknüpfungen umsehen, so täuschen wir uns. Diese urzeitlichen Dichter dachten mehr für sich selbst, als für andere. Sie suchten eher für ihre Gedanken den getreuesten Ausdruck zu finden, als der Einbildungskraft ihrer Zuhörer zu schmeicheln. Für ihre Vorstellung war ein grosses Werk zum ersten Mal vollbracht worden: Gedanken und Worte zu verknüpfen, Ausdrücke

zu finden oder neue Namen zu bilden. Was Gleichnisse anlangt, so müssen wir sie in den Wörtern selbst suchen und wenn wir dann ihre wurzelhafte und ihre nominale Bedeutung mit einander vergleichen, so werden wir dieselben voll kühner Metaphern finden. Keine Uebersetzung in irgend einer modernen Sprache vermag denselben gerecht zu werden. Was die Schönheit betrifft, so müssen wir dieselbe in der Abwesenheit alles Gemachten und Ueberspannten und in der Einfalt ihres Gemüthes suchen. Prosa war zu jener Zeit unbekannt, so gut als die Unterscheidung zwischen Prosa und Poesie. Es war der Versuch, diesen naturfrischen Gedankenschwung der Vorzeit nachzuahmen, was in spätern Zeiten der Poesie in unserm Sinne des Wortes den Ursprung gab, das heisst, der Poesie als einer Kunst, mit ihren gezählten Sylben, ihren zahlreichen Epitheta, ihrem Reim und Rhythmus und all den conventionellen Attributen »des gebundenen Gedankens.«

Schon im Veda jedoch — selbst wenn wir unter Veda nur den Rigveda verstehen (da die andern drei, der Sâman, Ja*g*ush und Âtharva*n*a nur ein liturgisches Interesse haben und einer gänzlich verschiedenen Sphäre angehören) — selbst im Rigveda schon finden wir Vieles, was künstlich, nachgeahmt und desshalb neueren Ursprungs ist, wenn wir es mit andern Hymnen vergleichen. Es ist wahr, die 1007 Hymnen des Rigveda waren alle in einer Sammlung zusammengestellt und als solche vorhanden, bevor einer von jenen ausgedüftelten theologischen Commentaren, welche unter dem Namen von Brâhma*n*as bekannt sind, abgefasst worden war, d. h. um 800 vor Christus. Diese Hymnen müssen jedoch, schon ehe sie gesammelt wurden, Jahrhunderte lang dagewesen sein. In verschiedenen Liedern begegnen die Namen verschiedener Könige, und wir sehen mehrere Generationen königlicher Familien mit verschiedenen Generationen von Dichtern an uns vorüberziehen. Alte Lieder werden erwähnt und neue Lieder. Von Dichtern, deren Werke wir besitzen, wird als den Sehern alter Zeiten gesprochen; ihre Namen sind in andern Hymnen vom Heiligenschein der Sage verklärt. In einigen Fällen können ganze Bücher und Abschnitte, in Gedanken und Sprache,

als neueren und sekundären Ursprunges bezeichnet werden. Im Grossen und Ganzen aber ist der Rigveda eine echte Urkunde und selbst in seinen späteren Theilen nicht jünger als die Zeit des Lykurgus. Er führt uns eine der ältesten und rohesten Phasen in der Geschichte der Menschheit vor Augen, denn er erschliesst uns in voller Wirklichkeit eine Periode, von welcher wir in Griechenland nur Ueberlieferungen und Namen, wie Orpheus und Linus, besitzen; und bringt uns den Anfängen der Sprache, des Gedankens und der Mythologie so nahe, als uns literarische Urkunden in der arischen Welt jemals bringen können.

Obwohl in Deutschland und England auf den Veda viel Zeit und Arbeit verwendet worden ist, so ist gleichwohl die Zeit noch nicht gekommen, ihn als ein Ganzes zu übersetzen. Es ist möglich und interessant, ihn wörtlich zu übersetzen, oder auch in Uebereinstimmung mit scholastischen Commentaren, wie wir solche in Indien von Jâska im sechsten Jahrhundert vor Chr. an bis hinab auf Sâya*n*a im vierzehnten Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung finden. Das ist, was Professor Wilson in seiner Uebersetzung des ersten Buches des Rigveda gethan hat. Und indem er sich streng an diesen Grundsatz gehalten und alle auf Conjekturen sich stützenden Uebertragungen, selbst wo sich dieselben auf das natürlichste dargeboten hätten, ausgeschlossen, hat er seinem Werke einen bestimmten Charakter und einen dauernden Werth verliehen. Die Grammatik des Veda ist, obwohl unregelmässig und in einem noch etwas chaotischen Zustande begriffen, schon nahezu bemeistert; die Etymologie und die Bedeutung vieler Wörter, welche im spätern Sanskrit unbekannt sind, ist entdeckt worden. Viele Hymnen, welche nur Gebete um Speise, um Vieh, oder um ein langes Leben enthalten, sind übersetzt worden und können über ihre wirkliche Absicht keinen Zweifel übrig lassen. Allein mit Ausnahme dieser schlichten Bitten ist die ganze Welt vedischer Ideen so gänzlich unserm eigenen geistigen Gesichtskreis entrückt, dass wir einstweilen, anstatt übersetzen, nur rathen und combiniren können. Hier erwächst nun nicht nur die Frage nach geschickter Entzifferung. Wir können alle Stellen sammeln, wo ein dunkles Wort vorkömmt, wir können sie

vergleichen und uns nach einer Bedeutung umsehen, welche für alle passen würde. Die Schwierigkeit liegt aber darin, einen Sinn zu finden, den wir uns aneignen und analogiegemäss in unsere eigene Sprache und in unsere eigenen Gedanken einbürgern könnten. Wir müssen unsere Gefühle und Ideen gerade so gut in ihre Sprache übersetzen können, als wir ihre Gedichte und Gebete in unsere Sprache übertragen. Wir müssen nicht verzweifeln, selbst da, wo ihre Wörter bedeutungslos und ihre Vorstellungen fade oder vag zu sein scheinen. Was zuerst kindisch scheint, mag in einem glücklicheren Augenblicke eine erhabene Einfalt enthüllen und selbst in unbeholfenen Ausdrücken lassen sich Strebungen nach einem hohen und edeln Ideal erkennen. Wenn der Gelehrte seine Arbeit gethan hat, muss der Dichter und Philosoph sie aufnehmen und zum Abschluss bringen. Lasst den Gelehrten sammeln, vergleichen, sichten und verwerfen, lasst ihn sagen, was möglich ist oder mit den Gesetzen der vedischen Sprache nicht im Einklang steht, — lasst ihn die Commentare, die Sûtras, die Brâhmanas und selbst spätere Werke studiren: er wird alsdann alle Quellen erschöpft haben, aus welchen Belehrung fliessen kann. Er verschmähe die Tradition der Brâhma*n*as selbst da nicht, wo ihre Missauffassungen und die Gründe ihrer Missauffassungen auf der Hand liegen. Zu wissen, was eine Stelle n i c h t bedeuten kann, ist häufig der Schlüssel zu ihrer wahren Bedeutung; und was für Gründe auch für die Ablehnung ausgespielt werden mögen, die traditionellen Erklärungen Jâskas oder Sâya*n*as sorgfältig zu durchforschen, so können sie gleichwohl alle auf ein schlecht verhehltes argumentum paupertatis zurückgeführt werden. Nicht ein Winkel in den Brâhma*n*as, den Sûtras, in Jâska und Sâya*n*a sollte unerforscht bleiben, ehe wir es wagen, eine eigene Uebersetzung vorzuschlagen. Sâyana ist, obwohl der modernste, dennoch im Ganzen der nüchternste Ausleger. Die meisten seiner etymologischen Absurditäten müssen auf Jâskras Rechnung gesetzt werden und die beliebigen Uebersetzungen, welche er für metaphysische, theologische oder ceremonielle Zwecke gestattet, verdanken ihren Ursprung grösstentheils seiner Rücksicht auf die Brâhma*n*as. Die Brâhma*n*as, obwohl sie der Zeit nach den Hymnen des Rigveda zunächst stehen,

gefallen sich in den frivolsten und übelberathensten Auslegungen. Wenn der alte Rischi forschend fragt: »Wer ist der grösste der Götter? Wen sollen unsere Gesänge zuerst preisen? — sieht der Verfasser des Brâhma*n*a in dem Fragepronomen »Wer« einen göttlichen Namen, in den Opfergebeten wird einem Gott »Wer« eine Stelle angewiesen und an ihn gerichtete Hymnen werden »Werische« Hymnen genannt. Solche Missverständnisse zu ermöglichen, müssen wir einen beträchtlichen Zeitraum zwischen der Abfassung der Hymnen und den Brâhma*n*as annehmen. Wie die Verfasser der Brâhma*n*as durch die Theologie verblendet waren, so betrogen sich die Verfasser der noch spätern Niruktas mit etymologischen Phantastereien. Beide hinwieder wirkten gemeinschaftlich darauf hin, mit ihrer Autorität spätere und feinfühligere Commentatoren, wie Sâya*n*a, in die Irre zu führen. Wo Sâya*n*a keine Autorität vor sich hat, die ihn irre führen kann, ist sein Commentar immerhin vernünftig. Dennoch aber würden ihm seine scholastischen Begriffe nie erlauben, der freieren Auslegung zu huldigen, zu welcher ein vergleichendes Studium dieser ehrwürdigen Urkunden jeden vorurtheilsfreien Gelehrten hindrängt. Wir müssen desshalb die wahren Fährten dieser alten Dichter selbst entdecken; und wenn wir denselben vorsichtig folgen, so werden wir finden, dass wir mit einiger Anstrengung noch im Stande sind, in ihren Fusstapfen zu wandeln. Wir werden uns dann in die unmittelbare Nähe von Männern versetzt fühlen, welche noch uns verständlich sind, sofern wir uns nur zuvor unserer modernen Einbildungen begeben haben. Es wird uns nicht immer gelingen: Wörter, Verse, ja ganze Hymnen im Rigveda, werden und müssen uns todte Buchstaben bleiben. Wo wir aber diesen uralten Reliquien des Gedankens und der Andacht neues Leben einhauchen können, werden wir einen grössern Schatz wirklichen Alterthums gehoben haben, als in sämmtlichen Inschriften Egyptens oder Ninivehs enthalten ist; wir werden nicht nur alten Namen, Zeitangaben, Königreichen und Schlachten begegnen, sondern alten Gedanken, alten Hoffnungen, altem Glauben und alten Irrthümern, dem alten Menschen überhaupt — dem Menschen, der jetzt zwar alt ist, damals aber noch jugend-

frisch, voll von Einfalt und Glauben in seinen Gebeten und Lobgesängen.

Die Richtung des indischen Geistes zur Grübelei ist schon im Veda sichtbar, doch ist seine Hinneigung zur Mystik noch nicht so voll entwickelt. Von Philosophie finden wir nur wenig und was wir finden, ist noch in seinem Keime verborgen. Die thätige Seite des Lebens tritt stärker hervor und wir begegnen gelegentlich Kriegen von Königen, Nebenbuhlereien von Ministern, Siegen und Niederlagen, mit Kriegsliedern und Zaubersprüchen. Ethische Principien und weltliche Weisheit sind noch nicht ganz von phantastischen Anschauungen aufgesogen. Gleichwohl verräth das Kind die Leidenschaften des Mannes und es giebt im Veda Hymnen, wenn auch nur wenige, welche eine solche Gedankenfülle und Tiefe der Spekulation entfalten, dass in dieser Urperiode kein Dichter eines andern Volkes dieselben zu fassen vermocht hätte. Ich gebe nur ein einziges Beispiel, den 129sten Hymnus des zehnten Buches des Rigveda. Es ist ein Hymnus, welcher schon vor langem die Aufmerksamkeit jenes eminenten Gelehrten, T. Colebrooke's, auf sich zog und von welchem ich hier eine metrische Uebersetzung gebe. In der Beurtheilung desselben sollten wir uns erinnern, dass er nicht von einem gnostischen oder pantheistischen Philosophen, sondern von einem Dichter verfasst worden ist, der all diese Zweifel und Probleme in seiner eigenen Brust durchempfand, ohne dass er auch nur daran gedacht hätte, zu überzeugen oder zu überraschen; von einem Dichter, welcher eben nur aussprach, was auf seinem Geiste gelastet hatte, gerade wie spätere Dichter die Zweifel und Sorgen ihres Herzens besingen würden.

Da war nicht Sein, nicht Nichtsein — nicht das Luftmeer,
Nicht das gewobene Himmelszelt da droben —
Was hüllte ein? Wo barg sich das Verborgene? —
War wohl die Wasserflut der jähe Abgrund?

Da war nicht Tod — Unsterbliches war nirgends —
Nichts schied die dunkle Nacht vom hellen Tage;

Es hauchte hauchlos in sich selbst das Eine;
Anders als dies ist fürder nichts gewesen.

Und dunkel war's, ein unerleuchtet Weltmeer,
So lag dies All im Anfang tief verborgen;
Das Eine nur, gehüllt in dürrer Hülse,
Wuchs und erstand, kraft seiner eigenen Wärme.

Und Liebe überkam zuerst das Eine,
Der geist'gen Inbrunst erster Schöpfungssame;
Im Herzen sinnend spürten weise Seher
Das alte Band, das Sein an Nichtsein bindet.

Der Strahl, den weit und breit die Seher sahen,
War er im Abgrund, war er in der Höhe?
Man streute Samen, es erwuchsen Mächte —
Natur lag unten, oben Kraft und Wille:

Wer weiss es denn, wer hat es je verkündet,
Woher sie kam, woher die weite Schöpfung —
Die Götter kamen später denn die Schöpfung —
Wer weiss es wohl, von wannen sie gekommen?

Nur Er, aus dem sie kam, die weite Schöpfung,
Sei's dass er selbst sie schuf, sei's dass er's nicht that —
Er, der vom hohen Himmel her herabschaut —
Er weiss es wahrlich, — oder weiss auch Er's nicht?

Die Grammatik des Veda (um vom Inhalt auf die Form des Werkes überzugehen) ist in mancher Beziehung von Wichtigkeit. Der Unterschied zwischen ihr und der Grammatik der epischen Gedichte würde schon an sich genügen den Abstand zwischen diesen beiden Sprach- und Literaturperioden darzuthun. Viele Wörter haben in diesen uralten Hymnen eine ursprünglichere Form bewahrt und stimmen desshalb genauer zu verwandten Wörtern im Griechischen und Lateinischen. Die Nacht, zum Beispiel, heisst

im spätern Sanskrit nisâ, eine im eigentlichen Sinne sanskritische Bildung, die in ihrer Ableitung weder zu nox noch zu νύξ stimmt. Das vedische nas oder nak, Nacht, steht dem Lateinischen so nahe, als möglich. So ist Maus im gewöhnlichen Sanskrit mûshas oder mûshikâ; beides sind im Vergleich zum Lateinischen mus, muris, Ableitungsformen. Das vedische Sanskrit hat dieselbe Urform im Plural mûshas = Lat. mures bewahrt. Dyaus, Himmel, kommt als Maskulin im gewöhnlichen Sanskrit nicht vor; es begegnet im Veda und giebt so Zeugniss für die uralte arische Verehrung des Dyaus, des griechischen Zeus. Ushas, Morgenröthe, hinwieder ist im spätern Sanskrit Neutrum. Im Veda ist es Feminin; und selbst die sekundäre vedische Form Ushâsâ erweist sich als uralt durch die im Lateinischen entsprechende Form Aurora. Deklination und Conjugation sind reicher an Form und im Gebrauch derselben noch nicht so bestimmt. Es war zum Beispiel eine auffallende Thatsache, dass das gewöhnliche Sanskrit keinen Conjunktiv besass. Griechen und Römer hatten ihn, und selbst die Sprache des Avesta zeigte deutliche Spuren desselben. Es konnte keinem Zweifel unterliegen, dass auch das Sanskrit diesen Modus einst besessen und endlich entdeckte man ihn denn auch in den Hymnen des Rigveda. Solche Entdeckungen mögen geringfügig scheinen, allein sie gewähren dem Grammatiker ein ebenso grosses Entzücken, wie die Entdeckung eines längst erwarteten und vorausberechneten Planeten dem Astronomen. Sie beweisen, dass in der Sprache naturgemässe Ordnung waltet und dass durch behutsame Schlussfolgerung Gesetze aufgestellt werden können, welche uns befähigen, mit grosser Wahrscheinlichkeit so Form als Bedeutung von Wörtern zu errathen, von welchen uns die Sprache selbst nur dürftige Bruchstücke hinterlassen hat.

Oktober 1853.

Der Zendavesta.

Gesetze, wie das von Rask und Grimm entdeckte Gesetz der Lautverschiebung, haben es uns möglich gemacht, die genaue Form gothischer Wörter zu bestimmen, von welchen uns die schriftlichen Denkmäler des Gothenvolkes keine Spur hinterlassen haben. Einzelne Wörter, welche man nicht in Ulfilas vorfand, stellte man dadurch wieder her, dass man auf ihre entsprechenden Formen im Lateinischen oder Althochdeutschen gewisse Lautgesetze anwandte und sie auf diese Weise ins Gothische zurückübersetzte. Eine noch weit grössere Eroberung ist jedoch auf persischem Boden gemacht worden. Hier hat sich die vergleichende Sprachwissenschaft all den Sprachstoff, welchen sie nachher bearbeiten wollte, recht eigentlich erst schaffen und wieder beseelen müssen. Von der Sprache, die in Persien und Medien vor Firdusi's, um 1000 vor Chr. verfassten Schahnameh, lebte, wusste man wenig und wir verdanken es gänzlich der von der Sprachvergleichung befolgten Methode der Induktion, dass wir gegenwärtig von drei Perioden der persischen Sprache gleichzeitige Urkunden besitzen, die auch bereits entziffert, übersetzt und erklärt sind. Wir besitzen die Sprache der Zoroastrier, die Sprache der Achämeniden, und die Sprache der Sassaniden, welche die Geschichte der persischen Sprache in drei Entwickelungsperioden darstellen. Sie alle sind gegenwärtig mit Hülfe der Sprachvergleichung unserm Verständniss zugänglich geworden, während vor noch kaum fünfzig Jahren nicht einmal ihr Name und ihr Vorhandensein ausser Zweifel galten.

Die Arbeiten Anquetil Düperrons, der den Zendavesta zuerst übersetzte, waren die eines kühnen Abenteurers, nicht die eines Gelehrten. Rask war der erste, der, mit Hülfe des von Düperron und ihm selbst gesammelten Materials, die Sprache des Avesta wissenschaftlich analysirte. Er bewies

1. dass das Zend nicht ein verdorbenes Sanskrit sei, für was es W. Erskine hielt, sondern dass es sich von dem-

selben ebenso unterscheide, wie das Griechische, Lateinische oder Litauische sich von einander und vom Sanskrit unterscheiden;

2. dass das Neupersische wirklich vom Zend herstamme, wie das Italienische vom Lateinischen; und
3. dass der Avesta, oder die Werke Zoroasters, mindestens vor Alexanders Eroberungszug niedergeschrieben worden sein mussten. Die Ansicht, das Zend sei eine künstliche Sprache (eine Ansicht, welche, von Sir W. Jones an, Orientalisten ersten Ranges theilten), hielt Rask nicht der Widerlegung werth.

Die erste Ausgabe der Zendtexte, die kritische Wiederherstellung der Handschriften, die Grundzüge einer Zendgrammatik, sammt der Uebersetzung und philologischen Zergliederung beträchtlicher Theile der Zoroastrischen Schriften, waren das Werk des dahingeschiedenen Eugène Bürnouf. Er war der wirkliche Begründer der Zendphilologie. Aus seinen Werken und aus Bopps schätzbaren Bemerkungen in seiner »Vergleichenden Grammatik« geht klar hervor, dass das Zend in Grammatik und Wortschatz dem Sanskrit näher steht, als irgend eine andere indogermanische Sprache. Viele Zendwörter können ins Sanskrit zurückübersetzt werden, indem man einfach die Zendbuchstaben mit ihren entsprechenden Formen im Sanskrit vertauscht. Mit Rücksicht auf die Lautverschiebung im Sinne Grimms, steht das Zend auf der gleichen Stufe wie das Sanskrit und die classischen Sprachen. Es unterscheidet sich vom Sanskrit hauptsächlich durch seine Säusel-, Nasen- und Hauchlaute. Das sanskritische s, z. B., zeigt sich im Zend als h, ein Lautwandel, welcher dem eines ursprünglichen s in dem griechischen Hauchlaut ähnlich sieht, nur dass im Griechischen dieser Wandel nicht so allgemein ist. So wird der geographische Name hapta hendu, welcher im Avesta vorkommt, verständlich, wenn wir das zendische h in das sanskritische s zurückübersetzen. Denn sapta sindhu, die Sieben Ströme, ist der alte, vedische Name für Indien selbst und bezeichnet ursprünglich die fünf Ströme des Penjâb mit dem Indus und der Sarasvatî.

In Fällen, wo das Sanskrit sich in Wörtern oder grammatischen Eigenthümlichkeiten von den nördlichen Gliedern der arischen Familie unterscheidet, stimmt es häufig mit dem Zend überein. Die Zahlen sind in all diesen Sprachen dieselben bis auf 100. Der Name für die Zahl tausend indessen, sahasra, ist dem Sanskrit eigenthümlich und begegnet in keinem andern indogermanischen Dialekte, ausgenommen im Zend, wo es hazanra wird. Gaanz so haben die germanischen und slavischen Sprachen ein nur ihnen angehöriges Wort für tausend. Ebenso finden wir im Griechischen und Lateinischen viele gemeinschaftliche Wörter, nach welchen wir uns in irgend einem der indogermanischen Dialekte vergeblich umsehen. Diese Thatsachen sind voll geschichtlicher Bedeutung, obgleich schwer zu erklären; und mit Rücksicht auf Zend und Sanskrit beweisen sie deutlich, dass diese zwei Sprachen eine gemeinschaftliche Weiterentwickelung genossen, nachdem sie sich längst vom gemeinsamen indogermanischen Stamme losgetrennt hatten.

Noch überraschender wirkt die Aehnlichkeit zwischen den Persern und den Indern in Religion und Mythologie. Götter, welche jedem andern indogermanischen Volke sonst unbekannt sind, werden unter dem nämlichen Namen im Sanskrit und Zend verehrt; und der Umstand, dass einige der heiligsten Ausdrücke des Sanskrit im Zend sich zu Namen böser Geister umwandeln, kann nur die Ueberzeugung bestärken, dass wir es hier mit den gewöhnlichen Spuren einer Religionsspaltung zu thun haben, die eine Gemeinde getrennt hat, welche sich vorher einig fühlte.

Bürnouf, welcher die Sprache und Religion des Avesta vorzüglich mit dem spätern, classischen Sanskrit verglich, neigte sich zuerst zu der Ansicht hin, dass diese Religionsspaltung in Persien stattfand und dass die andersgläubigen Brahmanen später nach Indien einwanderten. Dieses ist noch gegenwärtig die herrschende Ansicht, sie bedarf jedoch einer Umgestaltung im Einklang mit den neuerdings aus dem Veda erhobenen Thatsachen. Das Zend zeigt, verglichen mit dem classischen Sanskrit, in vielen Punkten der Grammatik, Charakterzüge grösserer Ursprünglichkeit, als das Sanskrit. Allein es kann jetzt nachgewiesen

werden, und Bürouf selbst gab es zu, dass, wo dieses der Fall ist, das Vedische in ganz denselben Punkten vom spätern Sanskrit abweicht und dieselben ursprünglichen und unregelmässigen Formen bewahrt hat, wie das Zend. Ich halte noch jetzt dafür, dass der Name Zend ursprünglich, d. h. lange vor der Abfassung der Pehlevi-Uebersetzungen, nur eine Verderbniss des Sanskritwortes *kh a n d a s* war (d. h. metrische Sprache, vgl. *s c a n d e r e*)[4], der Name, mit welchem Pâ*n*ini und Andere die Sprache des Veda bezeichnen. Wenn wir in Pâ*n*ini's Grammatik lesen, dass gewisse Formen im *kh a n d a s*, aber nicht in der classischen Sprache, vorkommen, so könnte man fast immer das Wort *kh a n d a s* mit Zend übersetzen, denn nahezu all diese Regeln passen gerade so gut auf die Sprache des Avesta.

Auch in der Mythologie erscheinen die »nomina und numina« des Avesta auf den ersten Blick als ursprünglicher, denn in Manu oder im Mahâbhârata. Allein vom vedischen Standpunkte aus betrachtet, kehrt sich dieses Verhältniss sofort um und viele Götter der Zoroastrier, mit Ausnahme des Höchsten, des Ahura mazda, stellen sich wieder einmal als reine Rückstrahlungen und Abbiegungen von den urwüchsigen Göttern des Veda heraus. Es kann jetzt, aus der Geographie sogar, bewiesen werden, dass die Zoroastrier sich in Indien niedergelassen hatten, ehe sie nach Persien einwanderten. Ich sage, die Zoroastrier, denn es giebt keinen Anhaltspunkt, auf welchen gestützt wir dasselbe von den Völkern Persiens und Mediens überhaupt versichern könnten. Dass die Zoroastrier und ihre Vorfahren während der vedischen Periode aus Indien aufbrachen, kann so genau bewiesen werden, wie dass die Einwohner Massilia's von Griechenland her kamen. Die geographischen Ueberlieferungen im ersten Fargard des Vendidad thun dieser Ansicht keinen Eintrag. Wenn sie alt und echt wären, so würden sie eine von den Zoroastriern aufbewahrte, von den Vedendichtern aber vergessene Erinnerung in sich schliessen, — eine Erinnerung an Zeiten, welche vor ihrem gemeinsamen Niedersteigen ins Siebenstromland liegen. Sind sie späteren Ursprunges, und dieses ist wahrscheinlicher, so stellen sie einen geographischen Horizont dar, zu welchem die Zoroastrier gelangten,

nachdem sie bald nach ihrer Auswanderung aus dem Siebenstromland, mit einem grössern Umkreis von Ländern und Völkern bekannt geworden waren. [5]

Diese und ähnliche Fragen von höchster Wichtigkeit für die Urgeschichte der arischen Sprache und Mythologie müssen jedoch so lange auf ihre endliche Entscheidung warten, bis der ganze Veda und Avesta herausgegeben sein werden. Davon war Bürnouf völlig überzeugt und es bildete dieses den Grund, warum er die Veröffentlichung seiner Forschungen über die Alterthümer des iranischen Volkes hinausschob. Die gleiche Ueberzeugung theilen Westergaard und Spiegel, welche beide an einer Herausgabe des Avesta arbeiten und die, obwohl sie in manchen Punkten von einander abweichen, gleichwohl den Veda als den sichersten Schlüssel zum Verständniss des Avesta betrachten. Professor Roth in Tübingen hat dem gegenseitigen Verhältniss zwischen dem Veda und dem Avesta in folgendem Gleichniss einen passenden Ausdruck verliehen. »Der Veda«, schreibt er, »und der Zendavesta sind zwei aus Einer Hauptquelle fliessende Ströme: der Strom des Veda ist der vollere und reinere und ist seinem ursprünglichen Charakter treuer geblieben; derjenige des Zendavesta ist auf mannigfache Weise getrübt worden, hat seinen Lauf verändert und kann nicht mit Sicherheit bis zu seiner Quelle zurückverfolgt werden.«

Was nun die Sprache der Achämeniden, wie sie uns in dem persischen Text der Keilinschriften vorliegt, anlangt, so konnte, sobald sie überhaupt lesbar wurde, nicht bezweifelt werden, dass es dieselbe Sprache, wie die des Avesta war, allerdings aber auf einer zweiten Stufe ihrer Gesammtentwickelung. Die Entzifferung dieser Pfeilbündel mit Hülfe des Zend und Sanskrit hatte viel Aehnlichkeit mit der Entzifferung einer italienischen Inschrift ohne Kenntniss des Italienischen, mit alleiniger Hülfe des classischen und mittelalterlichen Lateins. Es würde selbst mit der raschen Auffassungsgabe und der ruhigen Combination eines Grotefend, unmöglich gewesen sein, ohne Hülfe des Zend und Sanskrit mehr als die Eigennamen und einige wenige Titel auf den Mauern der persischen Paläste zu lesen, und es scheint, wie

Lassen bemerkte, fast wie ein Werk der Vorsehung, dass diese Inschriften, die in irgend einer frühern Periode in den Augen von classischen Philologen und Orientalisten nur ein drolliges Conglomerat von Nägeln, Keilen oder Pfeilen gewesen und geblieben wären, vom Staube der Jahrhunderte in demselben Augenblick befreit werden sollten, als die Entdeckung und das Studium des Sanskrit und Zend die Gelehrten Europas in Stand gesetzt hatten, sich auf einen erfolgreichen Kampf mit ihren Schwierigkeiten einzulassen.

Als man nun die Sprache und Grammatik dieser Felsenurkunden der Achämeniden genauer untersuchte, kam eine merkwürdige Thatsache zum Vorschein und schien den geschichtlichen Zusammenhang zwischen der Sprache des Zoroaster und der des Darius zu beeinträchtigen. Anfangs waren es die Geschichtsforscher ganz zufrieden, als sie erfuhren, dass die Verordnungen des Darius vermittelst der Sprache des Avesta erklärt werden könnten und dass der Unterschied zwischen beiden, der auf einen beträchtlichen Zwischenraum in der Zeit schliessen lasse, den so oft gemachten Versuch, den Darius Hystaspes mit Guschtasp, dem sagenhaften Schüler oder Schützer Zoroasters, geschichtlich zu identificiren, ein für alle Mal unmöglich mache. Die Sprache des Avesta, obschon sicherlich nicht die Sprache Zarathustras [6], entfaltete eine so viel reichere Grammatik und so viel urwüchsigere Formen, als die Inschriften, dass Jahrhunderte zwischen den zwei Perioden, die sich uns in diesen zwei Sprachschichten darstellen, verflossen sein mussten. Als man jedoch die Form dieser Sprachen einer eindringerenden Zergliederung unterwarf, ergab es sich unumstösslich, dass das Vokalsystem der Keilinschriften urwüchsiger und regelmässiger war, als selbst dasjenige der älteren Theile des Avesta. Allein diese Schwierigkeit lässt eine Lösung zu und trägt, nachdem sie gelungen, wie so manche Schwierigkeiten dieser Art, nur dazu bei, gerade die Thatsachen und Ansichten, welche sie anfänglich umzustürzen schien, erst recht zu bestätigen. Die Verwirrung im Vokalsystem des Zend verdankt ihren Ursprung zweifellos dem Einflusse mündlicher Ueberlieferung. Mündliche Ueberlieferung, besonders wenn dieselbe der Obhut einer gelehrten

Priesterschaft anvertraut ist, vermag Jahrhunderte lang, während welcher die grössten Veränderungen in einer Sprache vor sich gehen mögen, die geheiligte Betonungsweise einer todten Sprache aufrecht zu erhalten; aber sie ist doch dabei oft den langsamen und merklichen Einflüssen einer verdorbenen Aussprache ausgesetzt. Man denke nur an den Verlust der alten, von der Metrik geforderten, Aussprache im Veda; ja selbst an den Verlust des Digamma in Homer. Es giebt keine Thatsache, welche bewiese, dass der Text des Avesta, in der Form, in der ihn gegenwärtig die Parsen in Bombay und Jezd besitzen, vor den Sassaniden (226 n. Chr.) niedergeschrieben worden war. Nach dieser Zeit kann er allerdings an der Hand der unter jener Dynastie gemachten Huzvaresch-Uebersetzungen weiter verfolgt, und in ausgedehntem Maasse controllirt und berichtigt werden. Zusätze zu demselben wurden, wie es scheint, selbst nach der Abfassung dieser Huzvaresch-Uebersetzungen eingeschoben, ihre Anzahl ist jedoch eine geringe, und wir dürfen wohl annehmen, dass der Text des Avesta zu Arda Virafs Tagen im Grossen und Ganzen derselbe war wie heutzutage. Es geht aus diesen Uebersetzungen mit Klarheit hervor, dass zu ihrer Abfassungszeit die Sprache Zarathustras bereits gelitten hatte und dass auch die Ideen des Avesta selbst von den Gelehrten nicht mehr völlig verstanden wurden. Vor jener Zeit mag zwar die Lehre Zarathustras der Schrift anvertraut worden sein, denn Alexander soll der Sage nach die Bücher der Zoroastrier vernichtet und Hermippus von Alexandrien dieselben gelesen und übersetzt haben.[7] Allein es ist nicht mehr mit Sicherheit auszumachen, ob zur Zeit der Wiederbelebung der persischen Religion und Literatur, d. h. 500 Jahre nach Alexander, die Werke Zoroasters aus damals noch vorhandenen Manuscripten oder auf mündliche Ueberlieferung hin gesammelt und wiederhergestellt wurden, und die im Lautsystem herrschende Verwirrung dürfte uns eher auf die Vermuthung eines langanhaltenden Einflusses mündlicher Ueberlieferung bringen. Was aus der Zendsprache geworden wäre, wenn man sie der alleinigen Obhut des durch keine grammatischen Studien und archäologischen Forschungen unterstützten Gedächtnisses anvertraut, kann man heutzutage sehen, wo manche Par-

sis, die weder lesen noch schreiben können, in ihren Tempeln Hymnen und Gebete murmeln, die, wenn sie auch für sie selbst nur leerer Schall sind, doch dem gebildeten Ohre des europäischen Gelehrten die von der Zeit geheiligten Worte des Zarathustra enthüllen.

So weit war die Geschichte der persischen Sprache durch das Genie und die Ausdauer von Grotefend, Bürnouf, Lassen, und, nicht zu vergessen, durch die umfassenden Arbeiten Rawlinsons, von der vorgeschichtlichen Epoche Zoroasters bis hinab auf das Zeitalter des Darius und Artaxerxes II, wieder aufgebaut worden. Man hätte nun erwarten dürfen, dass die gleichzeitigen Geschichtschreiber Griechenlands uns über die Folgezeit Aufschluss geben könnten. Allein unglücklicherweise kümmerten sich die Griechen nur um ihre Muttersprache und um alle ausländische Geschichte eben nur in so weit, als sie ihre eigene berührte. Die Geschichte der persischen Sprache nach der Eroberung Persiens durch die Macedonier und während der Besitznahme durch die Parther ist in der That ein noch unbeschriebenes Blatt. Den nächsten Funken einer echten, gleichzeitigen Urkunde bildet die Inschrift von Ardeschir, dem Gründer der neuen nationalen Dynastie der Sassaniden. Sie ist, wenn auch dialectisch abweichend, in der einst Pehlewi, jetzt aber gewöhnlicher Huzvaresch genannten Sprache abgefasst. Letzteres ist der eigentliche Name der Sprache, in welche der Avesta zur Zeit der Sassaniden übersetzt worden ist. Die Legenden sassanidischer Münzen, die zweisprachigen Inschriften sassanidischer Fürsten, und die von sassanidischen Reformatoren geschriebene Uebersetzung des Avesta, stellen die persische Sprache auf ihrer dritten Entwickelungsstufe dar. Nach den Proben zu schliessen, welche Anquetil Düperron gab, war es kein Wunder, wenn man diesen, damals Pehlewi genannten Dialekt, für ein rein künstliches Rothwelsch ansah. Selbst später, als glaubwürdigere Proben bekannt wurden, schien diese Sprache so üppig mit semitischen und barbarischen Wörtern überwachsen, dass man sie aus der iranischen Familie hinauswies. Sir W. Jones erklärte sie für einen Dialekt des Chaldäischen. Dagegen hat Spiegel, der jetzt den Text dieser Uebersetzungen herausgiebt,

unwiderleglich dargethan, dass das Huzvaresch eine wirklich arische und weder semitische, noch barbarische, sondern in ihren Wurzeln und ihrer Grammatik, persische Sprache ist. Er sucht sich die Masse der eingedrungenen Fremdwörter dadurch zu erklären, dass er auf die Mischung der mannigfaltigen Elemente hinweist, welche das geistige und religiöse Leben Persiens während und vor jener Periode in sich aufgenommen hatte. Von Babylonien her übten die Semiten ihren Einfluss aus, der sich deutlich genug selbst in den Schriftzügen der achämenidischen Inschriften ausgeprägt; dazu trat dann die langsame Einsickerung jüdischer Ideen, Gebräuche und Ausdrücke, welche zuweilen in den Palästen persischer Könige, immer jedoch in den Bazars persischer Städte, auf Landstrassen und auf den Dörfern Eingang fanden; auch der Zauber des griechischen Geistes wirkte unwiderstehlich und ermuthigte selbst in seinem rohen, macedonischen Zuschnitt die Denker des Morgenlandes zu einem Gedankenflug, von dem sich ihre Philosophie nichts hatte träumen lassen. Man vergesse auch nicht der Akademieen, Bibliotheken und Kunstwerke der Seleuciden; und Edessas am Euphrat, einer Stadt, in welcher Plato und Aristoteles studirt, und christliche, jüdische und buddhistische Glaubenssätze erörtert wurden, wo Ephräm Syrus lehrte und syrische Uebersetzungen in Umlauf kamen, die uns die verlorenen Originale griechischer und christlicher Schriftsteller vor gänzlichem Untergang bewahrt haben. Der Name Avesta war in seiner semitischen Form Apestako in Syrien nicht minder als in Persien bekannt und der wahre Name seines Verfassers Zarathustra hat sich im Syrischen noch nicht in das moderne Zartuscht verwandelt. Während dieser geistige Strom, der vorzugsweise durch semitische Kanäle floss, den Westen Asiens bewässerte und überflutete, war die persische Sprache ohne literarische Ausbildung geblieben. Brauchen wir uns dann zu wundern, dass die Männer, welche beim Wiedererwachen einer neuen nationalen Dynastie (226 n. Ch. G.) die Reformatoren, Lehrer und Propheten Persiens wurden, ihre Sprache und ihren Ideenbesitz nach semitischem Muster formten? So buntscheckig auch ihre Sprache einem Gelehrten vorkommen mag, der so eben den Avesta oder

Firdusi gelesen hat, so giebt es doch kaum eine Sprache des neueren Europa, welche, wenn sie einer sorgfältigen Sichtung unterworfen würde, nicht denselben Eindruck auf einen Gelehrten hervorbrächte, der nur an das reine Idiom Homers, Cicero's, des Ulfilas oder Cädmon's gewöhnt ist. Zudem ist die Seele der Sassanidensprache — ich meine ihre Grammatik — persisch und nur persisch; und wenn sie sich auch im Vergleich zur Grammatik des Avesta mager zeigt, so ist sie doch formenreicher als das spätere Parsi, das Deri, die Sprache des Firdusi. Die frühere Vermuthung, das Pehlewi sei nur die Sprache der Westprovinzen Persiens gewesen, ist nicht mehr von nöthen. Wir könnten, bemerkt Spiegel passend, mit dem gleichen Recht annehmen, ein türkisches Werk könne nur an der arabischen Grenze geschrieben worden sein, weil es von arabischen Wörtern wimmele. Wir dürfen ohne Bedenken das Huzvaresch der Avestaübersetzungen als die Hof- und Kirchensprache der Sassaniden betrachten. Werke, wie der Bundehesch und Minokhired, gehören nach Sprache und Gedankeninhalt derselben Periode mystischen Brütens an, als Indien und Egypten, Babylonien und Griechenland zusammen sassen und wie läppische Vetteln durcheinander schwatzten, ohne im Stande zu sein, sich einen einzigen Gedanken, ein einziges Gefühl mit jener Kraft ins Gedächtniss zurückzurufen, welche denselben einst Leben und Wahrheit verliehen hatte. Es war eine Periode religiösen und metaphysischen Irrsinns, wo Alles zu Allem wurde, wo man Mâyâ und Sophia, Mitra und Christus, Viraf und Jesajas, Belus, Zarvan und Kronos in ein einziges System bodenloser Spekulation zusammenbraute, von welchem am Ende die positiven Lehren Muhameds den Osten, das einfache Christenthum der Germanen den Westen befreiten.

Um über den Werth des Huzvaresch als einer Sprache ein gerechtes Urtheil fällen zu können, dürfen wir nicht vergessen, dass wir dieselbe nur aus diesen spekulativen Werken und aus Uebersetzungen kennen, welche von Menschen herrührten, deren eigene Sprache sich in den Schulen zu einer Kunstsprache verwandelt hatte. Die eigentliche Volkssprache war jedenfalls von dieser semitischen Mode weit weniger angesteckt. Selbst die

Uebersetzer geben zuweilen neben den persischen die semitischen Ausdrücke nur als Umschreibungen oder genauere Ausführungen. Und, wenn Spiegels Ansicht richtig ist, dass das Parsi und nicht das Huzvaresch die Sprache des spätern Sassanidenreiches war, so ist klar bewiesen, dass die persische Sprache sich wieder erholt, sich der semitischen Eindringlinge entledigt und wieder das Wesen einer unvermischten Volkssprache angenommen hatte. Auch dieser Dialekt (das Parsi) kömmt nur in Uebersetzungen vor und wir verdanken Alles, was wir von ihm wissen, Spiegel, dem Verfasser der ersten Parsigrammatik.

Diese dritte Periode in der Geschichte der persischen Sprache, welche das Huzvaresch und Parsi umfasst, endigt mit dem Sturze der Sassaniden. Die Eroberung durch die Araber erstickte den letzten Funken persischer Nationalität und die Feueraltäre der Zoroastrier sollten sich nie wieder erheben, ausgenommen in der Oase von Jezd und auf dem Boden jenes Landes, welches die Zoroastrier einst als die enterbten Söhne Manu's verlassen hatten. Dieser Wechsel fand jedoch nicht auf ein Mal statt. Mohl hat in seiner prachtvollen Ausgabe des Shahnameh diese Periode sehr schön dargestellt, und was ich im Folgenden gebe, verdanke ich vorzüglich seinen Ausführungen. Lange Zeit lebten die persische Religion, Gebräuche, Ueberlieferungen und Lieder nur im Gedächtniss des persischen Adels und der Landedelleute (der Dihkans), die unter dem Volke wohnten, insbesondere in den Ostprovinzen, fort, fern von der Hauptstadt und den Sitzen der Fremdherrschaft, Baghdad, Kufah und Mosul. Wo hätte Firdusi die Volkslieder der alten Heldendichtung, die er in seinem Shahnameh (1000 nach Chr.) zu neuem Leben erweckte, hernehmen sollen, wenn nicht der persische Bauer und der persische Ritter das Gedächtniss ihrer alten heidnischen Helden selbst unter den wachsamen Augen muhamedanischer Glaubenseiferer fortbewahrt hätten? Es ist wahr, die erste Sammlung epischer Ueberlieferungen wurde unter den Sassaniden veranstaltet. Allein dieses Werk, welches unter Nuschirwan begonnen und unter Jezdegird, dem letzten Sassaniden, vollendet wurde, fiel auf Omars Befehl der Vernichtung anheim. Firdusi selbst erzählt uns, wie diese erste

Sammlung von dem Dihkan Danischwer unternommen wurde. »Es war ein Pehlewan, sagt er, aus dem Geschlecht der Dihkans, tapfer und gewaltig, weise und berühmt, er forschte gern in alten Zeiten und hatte seine Freude daran, die Sagen vergangener Tage zu sammeln. Er berief aus allen Theilen des Reiches alte Männer, welche einzelne Theile vormaliger Werke besassen (d. h. auswendig wussten), in welchen viele Geschichten geschrieben standen. Er frug sie über den Ursprung der Könige und berühmter Helden und wie sie die Welt regierten, die sie uns in diesem Jammerzustande hinterlassen haben. Diese alten Männer sagten ihm nun, einer nach dem andern, die Ueberlieferungen von den Königen und die Schicksale des Reiches her. Der Dihkan hörte zu und verfasste ein Buch, das seines Ruhmes würdig ist. Es ist das Denkmal, welches er der Menschheit hinterliess und gross und klein hat seinen Namen gepriesen.«

Der Sammler dieser ersten epischen Dichtung, der unter Jezdegird lebte, heisst bei Firdusi Dihkan. Dihkan bedeutet nach den persischen Wörterbüchern 1. Bauer, 2. Geschichtsforscher, und den Grund, den man gewöhnlich für diese Doppelbedeutung anführt, ist, dass die persischen Bauern eben auch in der Geschichte wohl zu Hause waren. Quatremère hat jedoch bewiesen, dass die Dihkans die Landedelleute Persiens waren; dass sie sich selbst unter dem Scepter der muhamedanischen Khalifen einen gewissen Grad von Unabhängigkeit zu erhalten wussten und trotz der von Baghdad, dem Sitz der Regierung, hergeschickten Beamten, auf dem Lande eine Art von volksthümlicher Gerichtsbarkeit ausübten. So konnte selbst Danischwer ein Dihkan genannt werden, obschon er vor der Eroberung Persiens durch die Araber gelebt hatte. Auf ihn wurde der Name nur übertragen, um anzudeuten, dass er die Sagen und Lieder von Dschemschid, Feridun und Rustem auf dem Lande und unter den Bauern gesammelt hatte. Von seinem Werke wissen wir aber nichts. Es wurde von Omar vernichtet, und, obwohl es in einer arabischen Uebersetzung fortlebte, ging doch auch diese später verloren. Sobald die Macht der Khalifen, nach ihrem raschen Aufschwung, Zeichen der Schwäche zu geben begann, wurden die Statthalter

in den Ostprovinzen unabhängig. Obschon die muhamedanische Religion selbst unter der Nationalpartei Wurzel geschlagen hatte, so wurde doch das Arabische von den Statthaltern der Ostprovinzen nicht länger in Schutz genommen. An ihren Höfen sprach man wieder persisch, persische Dichter erhielten Aufmunterung und die alten Nationalsagen wurden, wenn auch ihres religiösen Charakters beraubt, von neuem gesammelt. Es wird erzählt, dass Jakob, der Sohn Leis' (870), der erste Fürst von persischem Blut, der sich von den Khalifen unabhängig erklärte, sich Bruchstücke von Danischwer's Epos verschafft, dasselbe wieder geordnet und fortgesetzt habe. Dann folgte die Dynastie der Samaniden, welche von den sassanidischen Königen abstammen wollten. Sie sowohl, als die spätere Dynastie der Ghaznewiden, verfolgten die nämliche nationale Politik. Sie waren stark, weil sie sich auf den Beistand des persischen Nationalgeistes stützten. Der epische Nationaldichter der Samaniden war Dakiki, von Geburt ein Zoroastrier. Firdusi besass Bruchstücke seines Werkes und hat in der Sage von Guschtasp eine Probe davon gegeben. Die endliche Ausführung der Idee, welche schon Nuschirwan gefasst hatte, blieb jedoch Mahmud dem Grossen, dem zweiten König aus der Dynastie der Ghaznewiden, vorbehalten. Auf seinen Befehl wurden Sammlungen alter Bücher im ganzen Reiche veranstaltet. Männer, welche alte Gedichte wussten, wurden an den Hof berufen. Einer derselben war Ader Berzin, der sein ganzes Leben daran gesetzt hatte, die Volkserzählungen über die alten Könige Persiens zu sammeln. Ein anderer war Serv Azad, von Merw, der von Neriman abstammen wollte und alle Erzählungen über Sam, Zal und Rustem kannte, die seine Familie aufbewahrt hatte. Dieses waren die Materialien, aus welchen Firdusi sein grosses Epos, das Schahnameh, schuf. Er erklärt an manchen Stellen seines Gedichtes selbst, dass er immer der Ueberlieferung gefolgt sei. »Ich habe«, sagt er, »Ueberlieferungen gegeben; nichts von allem, was wissenswürdig, ist vergessen worden. Alles, was ich sagen werde, haben Andere vor mir gesagt; sie pflückten die Früchte im Garten des Wissens vor mir.« Er spricht eingehend von seinen Vorgängern; er giebt sogar die Quellen an, aus wel-

chen er verschiedene Episoden geschöpft hat, und er bemüht sich fortwährend, seine Leser zu überzeugen, dass, was er meldet, nicht Erdichtungen seiner Phantasie seien. So nur können wir uns, worauf zuerst Bürnouf hindeutete, die Thatsache erklären, dass manche Helden im Schahnameh die noch unverkennbaren Züge vedischer Gottheiten an sich tragen. Allerdings sind dieselben schlimm entstellt, hatten sie doch die Religionsspaltung unter Zoroaster, die Herrschaft der Achämeniden, die Unterwerfung unter die Macedonier, die Kriege der Parther, das Wiederaufblühen der Sassaniden, und die Eroberung durch die Muhamedaner zu überstehen gehabt. Aber trotz alledem vermochten die Dihkans noch von ihnen zu singen und zu sagen, als Firdusi's Genius auf die Sprache Zarathustras das letzte Gepräge drückte. Schon Bopp hatte, in seiner Ausgabe des Nalas (1832) entdeckt, dass der Zendische Vivanhvat derselbe sei wie der Vivasvat im Sanskrit, und Bürnouf hat in seinen »Observations sur la Grammaire Comparée de M. Bopp« eine zweite Gestalt, den zendischen Keresâspa mit dem sanskritischen Krisâsva verglichen. Die Aehnlichkeit zwischen dem zendischen Keresâspa und dem Garshasp des Shahnameh eröffnete Bürnouf einen neuen und weiten Horizont und führte ihn später zu den überraschendsten und werthvollsten Resultaten. Einige derselben erschienen in seinem letzten Werke über Zend, »Études sur la Langue et les Textes Zends«. Es ist dieses eine Sammlung von Aufsätzen, welche ursprünglich im »Journal Asiatique« von 1840 bis 1846 erschienen. Besonders die vierte Abhandlung, »Le Dieu Homa« hat für die Erforschung des den Ariern vor der Religionsspaltung gemeinsamen Urzustandes der Religion und Ueberlieferung, einen ganz neuen Schacht eröffnet. Bürnouf zeigte, dass drei der berühmtesten Namen im Shahnameh, Dschemschid, Feridun und Garschasp auf drei Heroen zurückgeführt werden können, welche im Zendavesta als die Vertreter der drei Urgenerationen der Menschheit erwähnt werden, auf Jima, Thraêtona und Keresâspa und dass diese zoroastrischen Heroen im vedischen Jama, Trita und Krisâsva ihre Urbilder fänden. Er ging noch weiter. Er zeigte, dass, wie im Sanskrit Jama's Vater Vi-

vasvat, so auch im Avesta Jima's Vater Vivanhvat heisst. Er zeigte, dass, wie Thraêtona in Persien der Sohn Âthwya's, so auch das Patronymikum Trita's im Veda Âptya ist. Er erklärte den Uebergang von Thraêtona in Feridun durch Hinweisung auf den Pehlewi-Namen Fredun, den Neriosengh giebt. Dieser Uebergang einer Dentalaspirata in eine Labialaspirata, welcher gewissen Gelehrten als ein Riss in der Beweiskette erschien, begegnet häufig. Wir brauchen bloss an φήρ und θήρ, an dhûma und fumus, an das neugriechische φέλω und θέλω zu erinnern — ja, Menenius' »first complaint« (var. lect. thirst complaint) würde zur Erklärung desselben genügen. Bürnouf identificirte dann ferner Zohâk, den König Persiens, den Feridun erschlagen und den sogar Firdusi noch unter dem Namen Ash dahâk kennt, mit dem Azhi dahâka, der beissenden Schlange, wie er übersetzt, die im Avesta von Thraêtona vernichtet wird. In Bezug auf die Wechselfälle, welche diese Namen, und die mit denselben ursprünglich verknüpften Vorstellungen, auf der geistigen Bühne des arischen Volkes zu erdulden hatten, sagt er dann: »Il est sans contredit fort curieux de voir une des divinités indiennes les plus vénérées, donner son nom au premier souverain de la dynastie ariopersanne; c'est un des faits qui attestent le plus évidemment l'intime union des deux branches de la grande famille, qui s'est étendue, bien de siècles avant notre ère, depuis le Gange jusqu'à l'Euphrate.«

Man hat die Verdienste Bürnoufs auf diesem Felde der Philologie so oft übergangen, und das was ihm gehört so unrechtmässig Andern zugeschrieben, dass eine getreue Darstellung der Sachlage, wie sie hier gegeben, nicht überflüssig erscheinen wird. Dabei soll das Verdienst Anderer nicht geschmälert werden. Einige mit der vedischen Mythologie noch genauer übereinstimmende Züge, vorzugsweise der Feridunsage, sind in der Folge noch von Roth, Benfey und Weber nachgewiesen worden. Der erstere hat besonders der Einheit von Jama-Jima-Dschemschid und Trita-Thraêtona-Feridun, zwei höchst interessante Aufsätze gewidmet. Trita, der allgemein als das vedische Urbild des Feridun betrachtet wird, weil Traitana, dessen Name genauer ent-

spricht, im Rigveda nur einmal vorkömmt, erscheint in Indien als eine der zahlreichen göttlichen Mächte, welche das Firmament beherrschen, die Finsterniss zerstören und Regen senden, oder, wie die Dichter des Veda sich gern auszudrücken pflegen, die Kühe befreien und die Dämonen erschlagen, welche sie geraubt hatten. Diese Kühe gehen stets den Himmel entlang, einige dunkel, andere hellfarbig. Brüllend ziehen sie über ihre Weide hin; sie werden von den Winden zusammengetrieben und von den glänzenden Strahlen der Sonne gemolken; sie lassen aus ihren schweren Eutern eine befruchtende Milch auf die versengte und dürstende Erde niederträufeln. Aber zuweilen, sagt der Dichter, werden sie von Räubern davongetrieben und in finstern Höhlen nahe den äussersten Grenzen des Himmels gefangen gehalten. Dann ist die Erde ohne Regen; der fromme Verehrer bringt Indra sein Gebet dar und Indra erhebt sich, die Kühe für ihn zu erobern. Er schickt seine Hündin aus, die Fährte des Viehes zu finden, und wenn sie die Kühe brüllen gehört, kehrt sie zurück und die Schlacht beginnt. Indra schleudert seinen Donnerkeil, die Maruts reiten an seiner Seite, die Rudras heulen, bis am Ende der Felsen entzwei birst, der Dämon vernichtet ist und die Kühe zu ihrer Weide zurückgetrieben werden. Dieses ist einer der ältesten Mythen und Sagen, welche unter den arischen Völkern landläufig sind. Er tritt wieder zum Vorschein in der Mythologie Italiens, in Griechenland und in Deutschland. Im Avesta wird die Schlacht zwischen Thraêtona und Azhi dahâka, der zerstörenden Schlange, ausgefochten. Traitana nimmt in einem Lied des Veda die Stelle Indras während dieses Kampfes ein; häufiger ist es Trita, aber auch andere Götter haben Theil an dieser Ehre. Der Dämon hinwieder, der gegen die Götter kämpft, heisst gleicherweise im Veda A h i, die Schlange. Die charakteristische Umwandlung aber, welche im Avesta gegenüber dem Veda stattgefunden hat, besteht darin, dass die Schlacht nicht mehr ein Kampf der Götter und Dämonen um Kühe, noch von Licht und Finsterniss um das Morgenroth ist. Es ist die Schlacht des Frommen gegen die Macht des Bösen. »Le Zoroastrisme«, bemerkt Bürnouf, »en se détachant plus franchement de Dieu et de la nature, a certaine-

ment tenu plus de compte de l'homme que n'a fait le Brahmanisme, et on peut dire qu'il a regagné en profondeur ce qu'il perdait en étendue. Il ne m'appartient pas d'indiquer ici ce qu' un système qui tend à développer les instincts les plus nobles de notre nature, et qui impose à l'homme, comme les plus important de ses devoirs, celui de lutter constamment contre le principe du mal, a pu exercer d'influence sur les destinées des peuples de l'Asie chez lésquels il a été adopté à diverses époques. On peut cependant déjà dire que le caractère religieux et martial tout à la fois, qui paraît avec des traits si héroïques dans la plupart des Jeshts, n'a pas dû être sans action sur la mâle discipline sous la quelle ont grandi les commencements de la monarchie de Cyrus.«

Ein Jahrtausend nach Cyrus (denn Zohâk wird von Moses von Khorene, im fünften Jahrhundert, erwähnt), finden wir dieses alles wieder vergessen und die unbestimmten Gerüchte über Thraêtona und Azhi Dahâka werden schliesslich gesammelt, geordnet und in ein Etwas zusammengearbeitet, was den spätern Zeiten verständlich war. Zohâk ist ein dreiköpfiger Tyrann auf dem Throne Persiens — dreiköpfig, denn auch der vedische Ahi war dreiköpfig, nur dass nun einer der Köpfe Zohâks ein Menschenkopf geworden ist. Zohâk hat Dschemschid von der Dynastie der Peschdadier getödtet: nun besiegt Feridun den Zohâk an den Ufern des Tigris. Er schmettert ihn dann mit seiner kuhköpfigen Keule zu Boden und ist eben im Begriff, ihn zu tödten, als, wie Firdusi sagt, eine übernatürliche Stimme ihm ins Ohr flüstert: [8]

Noch tödt' ihn nicht! Noch schlug nicht seine Stunde,
Und sein Gericht muss noch verschoben werden;
Und da er bald dem Schmerz erliegen wird,
Bind' ihn mit schweren Ketten, schleif' ihn stracks
Nach jenem Berg und dort in tiefer, düstrer
Und grauser Höhle, wo den Mörder Niemand
Im Elend tröstet, lass' ihn schmachtend sterben!
Im Kampf für Gottes Werk hat Feridun
Die Welt zuerst von Sündenschuld gereinigt.

Doch Feridun war nicht ein Engelskind,
Noch ein Gebild aus Moschus und aus Ambra:
Aus Rechts- und Hochsinn schuf er seinen Ruhm.
Und übest du nur diese Fürstentugend,
So strahlt dein Name bald, wie Feridun's.

Als eine der letzten Entwickelungsstufen des Mythus vom vedischen Traitana können wir noch Versionen wie die von Sir John Malcolm und Andern mitgetheilten anführen, wornach Zohâk der Vertreter eines assyrischen Einfalles ist, welcher das Jahrtausend vor Zohâks Herrschaft währt, und wonach Feridun der Meder Arbaces, der Besieger Sardanapals ist. Wir können dann auf das Ganze in dem neuen Lichte zurückblicken, welches Bürnouf's Genie auf dasselbe geworfen hat und in aufsteigender Linie den Arabaces sich in Feridun, den Feridun in Phredùn, den Phredûn in Thraêtona, den Thraètona sich in Traitana verwandeln sehen, — Gestalten, von welchen nun eine jede vor dem prüfenden Auge des Mythologen eine verständliche Phase bildet.

Was die Sprache Persiens anlangt, so geht ihre Biographie mit dem Schahnameh zu Ende. Was nachher kömmt, zeigt kaum eine Spur weder des Wachsthums noch des Verfalles. Die Sprache wird mehr und mehr mit Fremdwörtern überladen; die Grammatik vollends scheint bei dem niedrigsten Grad ihrer Ebbe angelangt zu sein und widerstrebt fernerer Umwandlung. Von diesem Zustande grammatischer Betäubung erholen sich die Sprachen durch eine neue Bildung, welche langsam und unmerklich zuerst in der Sprache des gemeinen Mannes hervorbricht, bis endlich der wiedererwachende Volksgeist mächtiger emporquillt und, wie die steigende Fluth des Frühlings, die Eisrinde einer verkommenen Regierung, Priesterschaft, Literatur und Grammatik, zerstückelt hinwegträgt.

Oktober 1853.

IV.

Das Aitareya-Brahma*n*a.[1]

Der Sanskrittext und die englische Uebersetzung des Aitareya-Brâhma*n*a, die so eben in Bombay von Dr. Martin Haug, dem Direktor der Sanskritstudien im Punacollege, herausgegeben worden sind, bilden einen der belangreichsten Beiträge, welche unser Wissen über die altindische Literatur in letzter Zeit erhalten hat. Das Werk wurde von dem Direktor des öffentlichen Unterrichts auf Kosten der Regierung veröffentlicht und liefert einen neuen Beweis für den freisinnigen und einsichtsvollen Schutz, welchen Herr Howard Werken von anerkanntem und dauerndem Nutzen angedeihen lässt. Das Aitareya-Brâhma*n*a, das die ältesten Spekulationen der Brahmanen über die Bedeutung ihrer Opfergebete, sowie über den Zweck ihrer alten Religionsgebräuche, enthalt, ist ein Werk, welches eigentlich nur in Indien übersetzt und erfolgreich bearbeitet werden konnte. Es ist nur ein kleines Werk von etwa zweihundert Seiten, allein es setzt eine solche Vertrautheit mit allen Aeusserlichkeiten der Religion der Brahmanen, den mannigfaltigen Pflichten ihrer Priester, den Tagen und Jahreszeiten ihrer heiligen Gebräuche, der Form ihrer unzähligen Opfergeräthschaften und der Zubereitung ihrer Opfer, voraus, dass selbst der höchste Grad von Sanskritgelehrsamkeit, den man sich in Europa erwerben kann, nicht hingereicht haben würde, die verwickelten Spekulationen über die den Hauptinhalt des Aitareya-Brâhma*n*a bildenden Gegenstände zu entwirren. Die Schwierigkeit bestand nicht in der wörtlichen Uebersetzung

des Textes, sondern in der Gewinnung einer klaren, genauen und lebendigen Vorstellung über die in demselben behandelten Gegenstände. Das Werk wurde von Solchen und für Solche abgefasst, welche im Allgemeinen eine ebenso genaue Kenntniss der vedischen Opferverrichtungen besassen, wie wir sie von unsern eigenen Religionsgebräuchen besitzen. Wenn wir das englische Prayer-book einem Fremden in die Hand gäben, der niemals an der Feier eines englischen Gottesdienstes Theil genommen hatte, so würden wir beobachten können, dass es trotz der Einfachheit und Klarheit seiner Sprache, dem Uneingeweihten doch keine klare Vorstellung davon zu geben vermöchte, was er in der Kirche zu thun und zu lassen hätte. Das altindische Ceremoniel ist nun aber eine der künstlichsten und complicirtesten Formen der Gottesverehrung, die man sich nur denken kann, und wenn auch unbezweifelt ihre Einzelheiten in den Brâhma*n*as und Sûtras auf das eingehendste beschrieben werden, so scheint gleichwohl der Leser, der niemals einen wirklichen Opferplatz, die zu der besondern Gelegenheit errichteten Altäre, die von den verschiedenen Priestern gebrauchten Geräthschaften, kurzum, das tout-ensemble der heiligen Bräuche, gesehen hat, es allerdings mit Wörtern, aber auch nur mit Wörtern zu thun zu haben und ist nicht im Stande sich eine klare und praktische Vorstellung der zu diesem Zwecke dargestellten Handlungen und Gegenstände zu machen. Es sind zwar mannigfache Versuche gemacht worden, einige der gelehrteren Brahmanen zur Herausgabe und Uebersetzung ihrer Ritualbücher zu bewegen und auf diese Weise europäische Gelehrte in Stand zu setzen sich von dem wahren Vorgange jener uralten Opferverrichtungen ein lebendiges Bild zu machen, so wie auch in den eigenthümlichen Geist der Spekulationen über den geheimnissvollen Sinn dieser Ritualien einzudringen, die in den sogenannten B r â h m a *n* a s oder den »Aussprüchen der Brahmanen« niedergelegt sind. Obwohl nun auch in der That, Dank den einsichtsvollen Bemühungen Dr. Ballantyne's und seiner Genossen am Sanskritcollege von Benares, Brahmanen sich hätten finden lassen, welche eine genügende Kenntniss des Englischen besassen, um eine erträgliche Uebersetzung aus dem Sanskrit ins Englische anfertigen zu können, so

war doch ihr Vorurtheil gegen das Ausbringen ihrer Zunftgeheimnisse so stark, dass keiner sich zu der Uebernahme dieses undankbaren Geschäftes verstehen wollte. Dr. Haug erzählt uns von einer andern Schwierigkeit, an die wir kaum gedacht hätten, von der grossen Seltenheit der Brahmanen nämlich, welche wirklich mit dem alten vedischen Ritual vertraut sind:

»Da ich die grossen Schwierigkeiten, ja die Unmöglichkeit vor Augen sah, aus der Masse von Büchern, die ich mir zu diesem Zwecke gesammelt hatte, jemals zu einem wahrhaften Verständniss der Opferkunst zu gelangen, so gab ich mir die grösste Mühe, mir von den paar unter dem Namen *S*rotriyas oder *S*rautis bekannten Brahmanen, die auch die alleinigen Inhaber der aus den ältesten Zeiten stammenden Opfergeheimnisse sind, mündliche Belehrung zu verschaffen. Die Aufgabe war keine leichte und kein europäischer Gelehrter, der jemals vor mir in diesem Lande gewesen ist, hat sie mit Erfolg gelöst. Darüber darf man sich nicht wundern, denn überall in Indien ist gegenwärtig die eigentliche Opferwissenschaft jählings im Aussterben begriffen und in manchen Gegenden, hauptsächlich in britischen Regierungsbezirken, ist sie bereits ausgestorben.«

Es gelang jedoch Dr. Haug zuletzt, sich den Beistand eines wirklichen Doktors der Theologie zu verschaffen, der nicht allein die kleineren vedischen Opfer, wie die Voll- und Neumondsopfer, verrichtete, sondern auch an der Verrichtung einiger grossen, in ganz Indien jetzt selten mehr gesehenen Somaopfer Theil genommen hatte. Allerdings war derselbe, wir führen es mit Bedauern an, durch einen Söldnergedanken dazu vermocht worden, die Hauptceremonien in einem abgesonderten Theil von Dr. Haugs Wohnung zu verrichten. Dieses währte fünf Tage und der gleiche Beistand wurde nachher von dem Würdigen und einigen seiner Mitbrüder so oft geleistet, als Dr. Haug in Zweifel über den eigentlichen Sinn der die vedischen Opfer in Kürze darstellenden Ceremonientraktate war. Dr. Haug erhielt selbst die Erlaubniss, jenes heilige Getränk, den Soma, zu kosten, der denjenigen, welche ihn aus den Händen eines wiedergeborenen Priesters empfangen, Gesundheit, Wohlfahrt, Weisheit, Eingebung, ja

Unsterblichkeit verleiht. Nachdem jedoch Dr. Haug die Zubereitung desselben beschrieben hat, ist Alles, was er zu sagen hat, Folgendes:

»Der Saft der gegenwärtig in Puna gebrauchten Pflanze hat ein weissliches Aussehen, einen sehr herben Geschmack, ist bitter, doch nicht sauer; es ist ein ganz abscheuliches Getränk und hat etwas Berauschendes. Ich kostete es mehrere Male, allein es war mir ganz unmöglich, mehr als ein paar Theelöffel davon zu trinken.«

Nachdem Dr. Haug all diese Gedulds- und Geschmacksproben überstanden hat, kann er mit Recht sagen, dass man sich auf seine Erklärungen von auf das Opfer bezüglichen Ausdrücken fest verlassen dürfe; dass dieselben nur davon ausgehen, wovon er selbst Augenzeuge gewesen ist, oder, was ihn Solche lehren konnten, welche die Wissenschaft von den ältesten Zeiten her geerbt hatten. Er spricht mit einiger Herbheit von denjenigen Gelehrten in Europa, welche versucht haben, die technischen Bezeichnungen der vedischen Opfer ohne Hülfe eingeborener Priester zu erklären, und ohne sogar die Belehrung sorgfältig auszunutzen, welche sie aus einheimischen Commentaren hätten schöpfen können.

In der Vorrede zu seiner Ausgabe des Aitareya-Brâhma*n*a, hat Dr. Haug einige neue Ideen über die Chronologie der vedischen Literatur ausgestreut, welche sorgfältige Betrachtung verdienen. Mit den Hymnen des Rigveda beginnend, giebt er zwar allerdings zu, dass jene Sammlung alte und neue Hymnen enthalte, allein er bezweifelt die Möglichkeit, jemals eine scharfe Linie zwischen dem was man *K*handas-Periode genannt hat, die das freie Wachsthum heiliger Poesie darstellt, und zwischen der Mantra-Periode zu ziehen, während welcher die alten Hymnen wahrscheinlich gesammelt und neue, hauptsächlich zu Opferzwecken bestimmte, hinzugefügt wurden. Dr. Haug behauptet, dass einige Hymnen von entschieden ceremoniellem Charakter der ältesten Periode vedischer Poesie zugeschrieben werden sollten. Er nimmt zum Beweis den das Rossopfer schildernden Hymnus und schliesst aus dem Umstande, dass nur sieben Priester namentlich in demselben aufgeführt werden und dass keiner derselben zu der

Classe der Udgâtars (Sänger) und Brahmans (Aufseher) gehört, dass dieser Hymnus vor der Einsetzung dieser zwei Priesterclassen abgefasst worden sei. Da diese Priester in andern vedischen Hymnen erwähnt werden, so schliesst er, dass dieser, das Rossopfer schildernde Hymnus, einem ausserordentlich frühen Zeitalter angehöre. Dr. Haug giebt seiner Ansicht noch dadurch höhere Beweiskraft, dass er auf das zoroastrische Ceremoniell hinweist, in welchem, wie er sagt, die Classen der Sänger und Aufseher gänzlich unbekannt sind, wogegen die zwei andern Classen, die der Hotars (die Vortragenden) und Adhvaryus (die Dienstleistenden) unter den Namen Zaotar und Rathwiskare aufgeführt werden. Die Einsetzung der zwei neuen Priesterclassen würde also demzufolge in Indien stattgefunden haben, nachdem sich die Zoroastrier von den Brahmanen getrennt hatten; und Dr. Haug würde die vedischen Hymnen, in welchen nicht mehr als zwei Priesterclassen erwähnt werden, einer, jener uralten Religionsspaltung vorhergehenden, andere, in welchen wir die zwei andern Classen erwähnt finden, einer jener Religionspaltung folgenden Periode zuschreiben. Wir müssen indess, obwohl wir Dr. Haugs Beweisführung volle Gerechtigkeit widerfahren lassen, gleichwohl gestehen, dass er uns Thatsachen, welche nur als negative Beweisgründe gelten können, etwas über die Grenzen ihrer Spannkraft hinauszustrecken scheint. Es ist doch klar, dass ein Dichter, wenn er auch mit allen Einzelheiten des Opfers und den Namen der bei demselben verwendeten Priester bekannt wäre, von solchen Dingen in viel allgemeinerer Weise sprechen würde, als der Verfasser eines Handbuches und es würde höchst gefährlich sein, daraus, dass er gewisse Kunstausdrücke mit Stillschweigen übergeht, sofort zu schliessen, sie haben zu der Zeit, als er dichtete, überhaupt nicht existirt. Zweitens würde, wenn es ältere Namen für Priester gegeben hätte, ein Dichter denselben den Vorzug vor den erst später eingeführten gegeben haben. Drittens hatten selbst die ältesten Priestertitel ursprünglich eine allgemeinere Bedeutung, als nachdem sie bereits zu termini technici geworden, gerade wie in Europa Bischof ursprünglich einen Aufseher, Priester einen Aeltern, Diakonus einen

Diener bedeutete. In mehreren Hymnen werden einige dieser Namen, z. B. h o t a r, Anrufer, ganz deutlich als Appellativa, und noch nicht als Titel gebraucht. Schliesslich ist einer der im Rossopfer-Hymnus erwähnten Priester, der Agnimindha, wie Dr. Haug selber zugiebt, derselbe wie Âgnîdhra, und wenn wir diesen Namen, wie alle andern, nur in ihrer technischen Bedeutung fassen, so haben wir je in demselben einen der vier Brahmanpriester zu erblicken.[2] Dr. Haug's Beweisgrund würde auf diese Weise den sichern Boden verlieren und wir müssten das Vorhandensein von Brahman-Priestern schon für jene Zeit zugeben, in welcher der Rossopfer-Hymnus gedichtet wurde. Aber selbst angenommen, dass in gewissen Hymnen Anspielungen auf ein mehr oder minder ausgebildetes Ceremoniell[3] sich nachweisen lassen, so könnte uns dieser Umstand insofern allerdings von erheblichem Nutzen sein, als uns derselbe zur Eintheilung und genauern Gliederung der Poesie der zweiten oder Mantraperiode dienen würde; allein die Frage, ob Anspielungen auf ceremonielle Technik als charakteristische Kennzeichen älterer oder jüngerer Hymnen betrachtet werden müssen, würde dadurch gänzlich unberührt bleiben. Dr. Haug, welcher der Ansicht ist, dass in der Entwickelung des Menschengeschlechts das Opfer der Zeit nach vor die religiöse Poesie, die Formeln vor die Gebete, der Levitikus vor die Psalmen, gehören, wendet diese Ansicht auch auf die chronologische Anordnung der vedischen Literatur an und ist desshalb natürlicherweise geneigt, in Hymnen, die nur zu Opferzwecken verfasst worden sind, insbesondere aber in Anrufungen und Formeln des Ja*g*urveda, und in den in den Brâhma*n*as und Sûtras aufbewahrten N i v i d s, Reliquien höhern Alterthums zu erblicken, als in den, der unmittelbaren Begeisterung entströmend Rischiliedern, welche jedes geregelten Ceremoniells spotten, die festgesetzte Rankordnung der Priester und Gottheiten nicht kennen und gelegentlich auf, mehr der weltlichen, als der heiligen Poesie, zugehörige Gegenstände, anspielen:

»Die ersten Opfer«, schreibt er, »waren ohne Zweifel ganz einfache, ohne vieles Ceremoniell verrichtete Darbringungen. Eine geringe Anzahl angemessener, heiliger Worte, welche den Geber,

das Wesen des Opfers, die Gottheit, welcher, sowie den Zweck, wozu es dargebracht wurde, anzeigten, waren genügend. Dieses alles würde in den, in späteren Zeiten hauptsächlich unter dem Namen Ja*g*usch bekannten Opferformeln, enthalten sein, wogegen das ältere Opfer Ja*g*yâ gewesen zu sein scheint. Die Anrufung der Gottheit unter verschiedenen Namen und die Einladung derselben, das zubereitete Mahl zu geniessen, mögen gleich alt sein. Sie wurden mit Recht für eine Art von Ja*g*usch betrachtet und Nigada oder Nivid genannt.«

Indem nur Dr. Haug diese Opferformeln mit der grossen Mehrzahl der Rigvedahymnen vergleicht, kömmt derselbe zu dem Schlusse, dass die ersteren älter seien. Er zeigt, dass gewisse Formeln und Nivids den Dichtern der Hymnen bekannt waren, wie es auch in der That der Fall gewesen ist; dieses würde aber nur beweisen, dass diese Dichter sowohl mit diesen als andern Theilen des Ceremoniells bekannt waren. Es würde nur die, auch von Andern vertheidigte Ansicht erhärten, dass gewisse Hymnen sicherlich nur zu Opferzwecken gedichtet wurden, wenn auch das von diesen Hymnen vorausgesetzte Ceremoniell in manchen Fällen sich als weit einfacher und ursprünglicher herausstellen mag, als das in den Brâhma*n*as und Sûtras niedergelegte. Wenn uns aber Dr. Haug erzählt, die Rischis hätten ihr Dichtertalent zuerst in der Abfassung von Jâ*g*yâs, d. h. Versen versucht, welche vorgetragen werden mussten, wann das Opfer ins Feuer geworfen wurde, und die Jâ*g*yâs wären hinterher zu kleinen Liedern ausgedehnt worden, so müssen wir fragen: ist das Thatsache oder Theorie? Und wenn uns vollends gesagt wird, »es kann kaum bezweifelt werden, dass die Hymnen, die wir besitzen, reine Opferhymnen waren und nur zu Opferzwecken verfasst worden sind und dass diejenigen, welche allgemeinere Ideen, oder philosophische Gedanken oder Sündenbekenntnisse zum Inhalt haben, verhältmässig späten Ursprunges sein müssen«, so können wir nur unsere frühere Frage wiederholen. Wenn Dr. Haug beweisen will, dass die blosse Opferpoesie älter sei als weltliche Lieder oder als Hymnen von allgemeinerm, religiösem Charakter, so kann er sich nur auf Parallelen in der Literaturgeschichte der Juden

und Chinesen berufen, — Parallelen, welche zwar merkwürdig, nicht jedoch überzeugend sind. Unter den arischen Völkern, so hat man bisher als allgemeine Regel angenommen, geht die Poesie der Prosa voraus. Nun sind aber die Jâ*g*yâs und Nivids Prosa und obwohl sie Dr. Haug rhythmische Prosa nennt, so sind sie eben doch, mit diesen Hymnen verglichen, Prosa; und wenn nun auch allerdings ein solcher Beweisgrund an sich noch lange nicht als ausreichend betrachtet werden könnte, um bestimmte dagegen vorgebrachte Thatsachen zu entkräften, so ist er doch immerhin stärker als blosse Parallelen aus der Literatur von Völkern, welche weder in Sprache noch Gedanken arischen Stammes sind.

Allein obschon wir versucht haben, die Unzulänglichkeit der Beweisgründe zu zeigen, welche Dr. Haug zu Gunsten seiner Theorie ins Feld schickt, so sind wir gleichwohl durchaus nicht gemeint, das hohe Alterthum einiger unter den Opferformeln und Anrufungen, ganz besonders aber der Nivids, in Abrede zu stellen, auf welche letzteren er zuerst aufmerksam gemacht hat. Es gab wahrscheinlich sehr alte Nivids oder Anrufungen; aber sind denn die Nivids, die wir besitzen, ganz dieselben Nivids, auf welche în den Hymnen angespielt wird? Ist dieses der Fall, warum haben sie dann keine Accente, warum bilden sie nicht einen Theil der Sanhitâs, warum wurden dieselben nicht aufbewahrt, erörtert und mit der nämlichen religiösen Sorgfalt behandelt, wie die metrischen Hymnen? Die Nivids, welche wir gegenwärtig besitzen, mögen immerhin, wie Dr. Haug vermuthet, die Rischis zu einigen ihrer Hymnen begeistert haben; sie können jedoch ebenso wohl von spätern Compilatoren aus eben diesen Rischihymnen zusammengetragen worden sein. Es giebt manchen Hymnus in der Sanhitâ des Rigveda, der eben einfach eine Nivid genannt werden könnte, d. h. eine an die Götter gerichtete Einladung zu den Opfern herbeizukommen und eine Aufzählung der hauptsächlichsten Namen jeder Gottheit. Diejenigen, welche glauben, dass alle Religion mit dem Opfer und Opferformeln begonnen habe, werden natürlich in solchen Hymnen und in den Nivids Reliquien aus viel ältern Zeiten erblicken; während Andere,

welche in Gebet, Preis und Danksagung und dem freien Ausdruck der Andacht und des Erstaunens die ersten Keime religiöser Verehrung erblicken, die nämlichen Nivids als Erzeugnisse eines spätern Zeitalters behandeln. Wir bezweifeln, ob dieses Räthsel auf allgemeine Gründe hin gelöst werden könne. Selbst zugestanden, die Juden begannen mit dem Opfer und hörten mit den Psalmen auf, so würde noch keineswegs folgen, dass die arischen Völker dasselbe thaten, und auch die chronologische Anordnung der alten chinesischen Literatur würde uns wenig helfen, wenn wir uns eine Vorstellung von der Entwickelung des indischen Geistes bilden wollen. Wir müssen jede Nation für sich selber sprechen lassen und dann herauszufinden versuchen, was sie selbst von dem relativen Alterthum ihrer schriftlichen Urkunden halten. Das Problem, ob das Opfer oder das Gebet zuerst kömmt, kann auf allgemeine Gründe hin ad infinitum erörtert werden, gerade wie das Problem, was früher sei, das Huhn oder das Ei. In dem speciellen Falle der heiligen Literatur der Brahmanen müssen wir uns von deren eigener Ueberlieferung leiten lassen, welche unabänderlich die poetischen Hymnen des Rigveda vor die ceremoniellen Hymnen und Formeln des Ja*g*urveda und Sâmaveda stellt. Der stärkste, bis jetzt gegen diese Ansicht beigebrachte, Beweis ist, dass die Formeln des Ja*g*urveda und die Opfertexte des Sâmaveda gelegentlich alterthümlichere Sprachformen enthalten, als die Hymnen des Rigveda. Man hat desshalb vermuthet, dass, obschon die Hymnen des Rigveda zu einer früheren Zeit gedichtet worden sein mochten, die Opferhymnen und Formeln zuerst an die Reihe kamen, gesammelt und in den Schulen vermittelst einer strengen Gedächtnisszucht festgehalten zu werden. Die Hymnen des Rigveda, von welchen einige nicht die geringste Beziehung zum vedischen Ceremoniell haben, konnten, da sie in späterer Zeit gesammelt worden sind, leicht, während sie durch mündliche Ueberlieferung von Geschlecht zu Geschlecht fortgepflanzt wurden, derjenigen grammatischen Formen beraubt worden sein, welche im Laufe der Zeit ausser Gebrauch gekommen waren, die jedoch, nachdem einmal die theologischen

Seminarien dieselben erkannt und sanktionirt hatten, in den letztern mit der grössten religiösen Sorgfalt aufbewahrt wurden.

Nach Dr. Haug erstreckt sich die Periode, während welcher die vedischen Hymnen gedichtet wurden, von 1400 bis 2000 vor Chr. Die ältesten Hymnen und Opferformeln aber möchte er zwischen 2000 bis 2400 vor Chr. ansetzen. Auf diese Periode, welche mit der sogenannten *Kh*andas- und Mantraperiode zusammenfiele, würde dann die Brâhma*n*aperiode folgen und Dr. Haug möchte die Hauptmasse der Brâhma*n*as, welche sämmtlich in Prosa geschrieben sind, zwischen 1400 und 1200 vor Chr. unterbringen. Er legt nicht viel Gewicht auf den von den Brahmanen selbst gezogenen Unterschied zwischen offenbarter und weltlicher Literatur und möchte den Sûtras fast dieselbe Abfassungszeit, wie den Brâhma*n*as zuschreiben. Der einzige feste Punkt, von welchem er in seiner chronologischen Anordnung ausgeht, ist das Datum, welches aus der, in einer kleinen Abhandlung, im *G*yotisha, erwähnten Stellung einiger auf die Sonnenwende bezüglicher Punkte, gefolgert worden ist, ein Datum, welches vor Kurzem durch Rev. R: Main als das Jahr 1186 vor Chr.[4] zurückberechnet wurde. Dr. Haug giebt unumwunden zu, dass eine solche Beobachtung für die Brahmanen zur Regulirung ihrer Kalender eine absolute Nothwendigkeit war.

»Die zum Beginn und zur Beendigung ihrer Opfer,« schreibt er, »hauptsächlich der sogenannten Sattras oder Opfersitzungen, erforderliche, richtige Zeit, konnte man ohne genaue Kenntniss der Wiederkehr der nördlichen und südlichen Sonnenwende nicht wissen. Die Kenntniss des Kalenders bildet einen sowesentlichen Theil des Rituals, dass manche wichtige Bedingungen des letztern ohne die erste nicht ausgeführt werden können. Die Opfer dürfen nur bei gewissen, glücklichen Constellationen, und in gewissen Monaten, stattfinden. So kann z. B. der Regel gemäss, kein grosses Opfer während des südlichen Sonnenlaufs anfangen; denn dieses wird bis auf den heutigen Tag von den Brahmanen für eine ungünstige Periode betrachtet, in welcher sogar zu sterben für ein Unglück gilt. Die grossen Opfer finden gewöhnlich im Frühling in den Monaten *K* a i t r a und Vai*s*âkha (April und Mai) statt.

Die Sattras, welche ein ganzes Jahr dauerten, waren, wie man aus einer sorgfältigen Durchforschung des vierten Buches des Aitareya-Brâhma*n*a lernen kann, nichts anderes, als eine Nachahmung des jährlichen Sonnenlaufes. Sie waren in zwei gesonderte Hälften eingetheilt, von welchen jede sechs Monate, zu dreissig Tagen, dauerte. In der Mitte beider lag der Vishuvat, d. h. Aequator oder Centraltag, der das ganze Sattra in zwei gleiche Hälften schnitt. Die Ceremonien waren während beider Hälften ganz dieselben, nur wurden sie während der zweiten Hälfte in umgekehrter Ordnung ausgeführt.«

Dieser Beweisgrund Dr. Haugs scheint, soweit er wenigstens das Datum der Feststellung des Ceremoniells anlangt, richtig zu sein und ist es sonderbar, dass mehrere namhafte Gelehrte, welche kürzlich über den Ursprung des Vedenkalenders und die Möglichkeit seines Ursprungs aus der Fremde, geschrieben haben, nicht die innige Beziehung zwischen jenem Kalender und dem ganzen Ceremoniell der Brahmanen bemerkt zu haben scheinen. Dr. Haug hat offenbar vollkommen Recht, wenn er die Erfindung der Nakschatras oder, wenn wir es so nennen dürfen, des lunaren Thierkreises der Brahmanen für Indien in Anspruch nimmt. Er hat gewiss ebenso Recht, wenn er das zwölfte Jahrhundert als das älteste Datum für den Ursprung jenes einfachen astronomischen Systems ansetzt, auf welchem die vedischen Feste begründet sind. Er nennt die Theorien Anderer, welche jüngsthin versucht haben, die erste Entdeckung der Nakschatras für China, Babylon, oder irgend ein anderes unbekanntes Land in Central-Asien, zu beanspruchen, absurd, und nimmt gar keine Notiz von den Gelehrten, die noch immer der guten Hoffnung sind, dass sie binnen Kurzem sogar die Namen der indischen Nakschatras in den babylonischen Keilinschriften entdecken werden. Aber folgt denn daraus, dass, weil das Ceremoniell eine sich auf den Sonnenlauf beziehende Beobachtung um das zwölfte Jahrhundert voraussetzt, desshalb die theologischen Werke, in welchen jenes Ceremoniell erklärt, commentirt und mit allerhand mystischen Bedeutungen ausstaffirt wird, zu jener frühen Zeit schon abgefasst worden waren? Wir sehen in diesem Beweisgrunde Dr. Haugs durchaus nichts Zwingendes,

und denken, man werde sich wohl, um das treibende Wrack der vedischen Literatur chronologisch auf festen Grund zu bringen, nach andern Ankern umsehen müssen.

Dr. Haugs zwei, den Text des Aitareya-Brâhma*n*a sammt Uebersetzung und Anmerkungen, enthaltende Bände, würden wahrscheinlich ohne das von der Bombayer Regierung gewährte Patronat, niemals zur Veröffentlichung gelangt sein. So interessant auch die Brâhma*n*as für den Forscher auf dem Felde der indischen Literatur sein mögen, von so geringem Interesse sind dieselben für das allgemein gebildete Publikum. Der Hauptinhalt derselben ist einfach Gefasel und was noch weit schlimmer, theologisches Gefasel. Niemand, der nicht von vornherein die Stelle kennt, welche die Brâhma*n*as in der Geschichte des indischen Geistes einnehmen, könnte über zehn Seiten hinauslesen, ohne das Buch zuzuschlagen. Für den Geschichtsforscher jedoch, sowie auch für den Philosophen, sind dieselben von unendlicher Wichtigkeit — für den erstern als ein wirkliches Bindeglied zwischen der alten und modernen Literatur Indiens; für den letztern als eine überaus wichtige Phase in der Entwickelungsgeschichte des menschlichen Geistes in seinem Uebergang von religiöser Gesundheit zu theologischer Krankheit. Solche Bücher, welche kein Verleger jemals anrühren würde, sind gerade die Bücher, welche, wo möglich, die Regierungen, oder Universitäten und gelehrten Gesellschaften, in Schutz und Obhut nehmen sollten; und wenn wir Dr. Haug beglückwünschen, dass er sich des erleuchteten Patronats der Bombayer Regierung zu erfreuen hatte, so dürfen wir auch Herrn Howard und die Bombayer Regierung beglückwünschen, sich, in diesem Falle, der Dienste eines wirklichen Gelehrten, wie Dr. Haugs, versichert zu haben.

März 1864.

V.

Ueber das Studium

des

Zendavesta in Indien.[1]

In Indien lebende Sanskritgelehrte haben vor Denjenigen, welche sich dem Studium der alten Literatur der Brahmanen hier in England, in Frankreich oder Deutschland widmen, beträchtliche Vortheile voraus. Wird auch das Sanskrit nicht mehr von der grossen Masse des Volkes gesprochen, so giebt es doch wenige Grossstädte, in welchen wir nicht einige mehr oder minder gelehrte Eingeborene — die Pandits oder wie sonst heissen, Pundits — träfen, Männer, die ihre regelmässige Lehrzeit in der Sanskritgrammatik durchgemacht haben und sich gewöhnlich dem Studium eines speciellen Zweiges der Sanskritliteratur, dem Recht, der Logik, der Rhetorik, der Astronomie oder irgend einem andern Fache widmen. Die Leute, welche früher von der Freigebigkeit der Rajahs und dem Aberglauben des Volkes lebten, finden es allmählig immer schwerer, sich eine Lebensstellung unter ihren eigenen Landsleuten zu gründen und lassen sich gern von den Englischen Civil- oder Militärbeamten beschäftigen, die sich für ihre alte Literatur und Civilisation interessiren. Obschon nicht Gelehrte in unserm Sinne des Wortes, und desshalb als Sprachlehrer von geringem Nutzen, sind sie doch denjenigen Forschern, welche im Stande sind ihnen passende Arbeit zu überweisen und dieselbe mit selbstständigem Urtheil zu controlliren, von ausserordentlichem

Nutzen. Alle unsere grossen Sanskritgelehrten, von Sir William Jones an bis auf H. H. Wilson, haben bereitwilligst die Verpflichtungen anerkannt, welche sie ihren eingeborenen Gehülfen schuldeten. Sie pflegten in Calcutta, in Benares und Bombay mit einem Pandit an jeder Seite zu arbeiten, anstatt mit der Grammatik und dem Wörterbuch, welches europäische Gelehrte bei jeder schwierigen Stelle zu Rathe ziehen müssen. So oft ein englischer Sahib die Herausgabe und Uebersetzung eines Sanskrittextes unternahm, mussten diese Pandits die Handschriften abschreiben und vergleichen, einen Wortindex machen, Parallelstellen aus andern Autoren zusammentragen und in manchen Fällen eine Uebersetzung in Hindustani, Bengali oder in ihrem eigenthümlichen Englisch liefern. In der That, hätte sich die Sanskritgelehrsamkeit nicht des so reichlich und bereitwillig gewährten Beistandes eingeborener Gelehrten zu erfreuen gehabt, so würde sie niemals den erstaunlicheu Fortschritt gemacht haben, den sie während minder als einem Jahrhundert, nicht allein in Indien, sondern in fast jedem Lande Europas gemacht hat.

Es ist auffallend, dass von Engländern, besonders Solchen, die sich in der Präsidentschaft Bombay aufhielten, kaum je ein Versuch gemacht worden ist, diesem Beispiele zu folgen und sich den Beistand der Parsis zur Bemeisterung der alten Sprache und Literatur der Verehrer des Ormuzd zu Nutze zu machen. Wenn man bedenkt, dass es, nächst dem Sanskrit, unter den arischen Völkern keine ältere Sprache giebt, als das Zend und nächst dem Veda, kein älteres Religionsbuch als den Zendavesta, so ist es befremdend, dass von Beamten im Indischen Civildienste auf diesem wichtigen Felde der Forschung so wenig geleistet worden ist. Wie wohl bekannt, entflammte sich Anquetil Düperron's Enthusiasmus beim Anblick eines Facsimile's einer Seite des Zendavesta so sehr, dass er, um sich die Ueberfahrt nach Indien zu ermöglichen, sich als gemeiner Soldat anwerben liess und sechs Jahre (1754—1761) in verschiedenen Theilen des westlichen Indiens zubrachte, während welcher er darauf ausging, Handschriften der heiligen Bücher Zoroasters zu sammeln und durch die Desturs in das Verständniss ihres Inhalts eingeweiht zu werden. Seinem

Beispiele folgte, wenn auch in einem nicht so abenteuerlichen Geiste, Rask, ein gelehrter Däne, der, nachdem er in Bombay für die dänische Regierung viele werthvolle Handschriften gesammelt hatte, 1826 seinen Aufsatz »Ueber das Alter und die Echtheit der Zendsprache« schrieb. Ein anderer Däne, gegenwärtig einer der ausgezeichnetsten Zendgelehrten Europas, Westergaard, reiste gleichfalls nach Indien (1841—1843), eh' er es wagte, seine Ausgabe der religiösen Bücher der Zoroastrier zu veröffentlichen (Kopenhagen, 1852). Diese ganze Zeit hindurch, während Bürnouf, Bopp und Spiegel eifrig damit beschäftigt waren, die merkwürdigen Ueberreste der Magierreligion zu entziffern, trugen englische Forscher, die doch zu Bombay und Puna im Herzen des Parsismus lebten, kaum das Geringste zu diesen Studien bei.

Um so mehr darf es uns desshalb freuen, dass ein junger deutscher Gelehrter, Dr. Haug, der auf die einsichtsvolle Empfehlung Herrn Howard's, des Direktors des öffentlichen Unterrichts in der Präsidentschaft Bombay, die Sanskritprofessur am Punacollege erhalten hat, die Gelegenheit ergriff und sich dem gründlichen Studium der heiligen Literatur der Parsis widmete. Er ging für seine Aufgabe wohl vorbereitet nach Indien und hat die Hoffnungen Derer, die ihn vor seiner Abreise in Deutschland kannten, nicht getäuscht. Wäre er nicht vor seiner Abreise nach Puna Herr seines Gegenstandes gewesen, so würde ihm der Beistand des Desturs nicht viel genützt haben. Da er aber Alles wusste, was man in Europa von der Zendsprache und Literatur wissen konnte, so wusste er, was für Fragen er zu stellen hatte, er konnte ferner jede Antwort controlliren und mit seinen eigenen Augen kennen lernen, was man aus Büchern fast unmöglich kennen lernen kann, — nämlich, das religiöse Ceremoniel und die Ritualgebräuche, die einen so beträchtlichen Bestandtheil des Vendidad und Vispered bilden. Das Ergebniss seiner Forschungen liegt uns nun vor in einem Bande »Aufsätze über die heilige Sprache, Schriften und Religion der Parsis«, Bombay 1862. Es ist ein Band von nur dreihundertachtundsechzig Seiten und kostet in England eine Guinea. Nichtsdestoweniger ist es für den Zendge-

lehrten eines der wohlfeilsten Bücher, die je erschienen sind. Es enthält vier Aufsätze: 1. Geschichte der Forschungen über die heiligen Schriften und die Religion der Parsis von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart; 2. Grundzüge einer Grammatik der Zendsprache; 3. Der Zendavesta oder die heilige Schrift der Parsis; 4. Ursprung und Entwickelung der Zoroastrischen Religion. Der wichtigste Theil ist der Abriss der Zendgrammatik; denn obwohl ein blosser Abriss, ist er eben doch die erste systematisch grammatische Zergliederung jener merkwürdigen Sprache. In andern Sprachen fangen wir gewöhnlich mit dem Lernen ihrer Grammatik an und arbeiten uns dann Schritt für Schritt durch die Literatur hindurch. Im Zend mussten die grammatischen Endungen vermittelst einer sorgfältigen Analyse der Literatur erst wieder entdeckt werden. Die Parsis selbst besassen kein derartiges Werk. Selbst ihre gelehrtesten Priester sind zufrieden, wenn sie den Zendavesta auswendig wissen, und eine allgemeine Vorstellung von seiner Bedeutung vermittelst einer Pehlevi-Uebersetzung gewinnen, die aus der Sassanidenperiode herstammt, oder vermittelst einer Sanskritübersetzung, die noch weit späteren Ursprunges ist. Aus diesem Grunde war die Uebersetzung des Zendavesta, welche Anquetil Düperron mit Hülfe des Desturs Dârâb lieferte, keineswegs zuverlässig. Es war eben eine französische Uebersetzung einer persischen Uebertragung einer Pehleviversion des Zend-urtextes. Bürnouf war der erste, der, unterstützt von seinem Sanskritwissen und seiner Vertrautheit mit den Grundsätzen der Sprachvergleichung, sich auf die Worte des Zendtextes selbst einliess. Er musste jeden Zoll breit Bodens selbst erobern, und sein »Commentaire sur le Ya*s*na« gleicht in der That der Entzifferung einer einzigen, langen Inschrift, die an Scharfsinn nur noch übertroffen wird durch seine späteren Entzifferungen der Keilinschriften der Achämenidenherrscher Persiens. Gestützt auf die Arbeiten Bürnoufs und Anderer, gelang es endlich Dr. Haug, die disjecta membra poetae zusammenzustellen und besitzen wir in seinem Abriss zwar nicht eine Grammatik, wie die des Pâ*n*ini für Sanskrit, aber doch immerhin ein zusammenhängendes Skelett dessen, was einst eine lebende und an Reichthum und Feinheit

selbst dem Idiom der Vedas nichts nachgebende Sprache gewesen war.

Es giebt gegenwärtig fünf mehr oder minder vollständige Ausgaben des Zendavesta. Die erste wurde unter Bürnoufs Leitung lithographirt und erschien Paris 1829—1843. Die zweite Textausgabe erschien, in lateinischer Umschrift, Leipzig 1850, herausgegeben von Professor Brockhaus. Die dritte Ausgabe, in Zendschrift, lieferte Professor Spiegel 1851; und um dieselbe Zeit liess Professor Westergaard, Kopenhagen 1852 bis 1854, eine vierte Ausgabe erscheinen. Es giebt auch eine oder zwei, in Indien erschienene, Ausgaben des Zendavesta mit Guzerati-übersetzung, die wir nicht gesehen haben, die aber häufig von eingeborenen Gelehrten citirt werden. Eine deutsche Uebersetzung des Zendavesta unternahm Professor Spiegel; sie ist derjenigen Anquetil Düperrons weit überlegen, im Grossen und Ganzen aber stützt sie sich auf die Pehlevi-übertragung. Theile des alten Textes waren von Dr. Haug schon vor seiner Abreise nach Indien auf das eingehendste zergliedert und übersetzt worden.

Der Zendavesta ist kein umfangreiches Werk. Wir nennen dasselbe auch gegenwärtig noch Zendavesta, obwohl man uns oft genug gesagt hat, sein wahrer Name sei Avesta Zend. Es ist in der That nicht wahrscheinlich, dass der nun einmal eingebürgerte Name jemals von diesem, wenn auch richtigeren, verdrängt werden wird. Wer spricht von Cassius Dio, da man uns doch so oft gesagt, Dio Cassius sei falsch? Wir fühlen uns aber auch nicht einmal überzeugt, dass der Name Avesta Zend der ursprüngliche und allein richtige Name sei. Nach de-Parsis bedeutet Avesta heiliger Text, Zend die Pehlevi-übersetzung desselben. Allein in den Pehlevi-übersetzungen selbst wird von dem ursprünglichen Werke Zoroasters als Avesta Zend gesprochen. Warum es in der Pehlevi-übersetzung diesen Namen führt, wird uns nirgends in derselben gesagt, und in Folge dessen sind von nahezu jedem Zendgelehrten verschiedene Vermuthungen über den Ursprung dieses Namens aufgestellt worden. Dr. Haug ist der Ansicht, die ältesten Theile des Zendavesta sollten Avesta, die

spätern Theile Zend genannt werden, denn Zend bedeute, so vermuthet er, Commentar, Erklärung, Glosse. Nun kömmt aber weder das Wort Avesta, noch Zend in den ursprünglichen Zendtexten vor und wenn auch Avesta das sanskritische avasthâ zu sein scheint, ebenso wie das Pehlevi apestak, in der Bedeutung »autorisirter Text«, so ist doch die Etymologie von Zend, welche von einem erschlossenen zanti, Sanskrit *ǵ*nâti, deutsch Kunde, abgeleitet wird, nicht frei von bedenklichen Einwürfen. Avesta Zend war höchst wahrscheinlich ein traditioneller Name, der selbst zur Zeit der Pehlevi-Uebersetzer, die denselben in ihre Schriften aufnahmen, kaum noch verstanden wurde. Er wurde möglicherweise von ihnen falsch erklärt, wie ja viele andere Zendwörter das gleiche Schicksal erlitten haben, und ist doch wohl ursprünglich das Sanskritwort *k*handas[2] gewesen, welches die Brahmanen den heiligen Liedern des Veda zum Namen geben. Gewissheit über solche Punkte ist unmöglich; da es aber nur recht und billig ist, den Vermuthungen derjenigen, welche mit dem Gegenstande vertraut sind, den Vorzug zu geben, so führen wir hier die folgende Erklärung Dr. Haugs an:

»Die Bedeutung des Wortes »Zend« war zu verschiedenen Zeiten eine verschiedene. Ursprünglich bedeutet es die Auslegung der heiligen Texte, welche von Zarathustra und seinen Schülern durch Vermittelung der Nachfolger des Propheten herstammten. Im Laufe der Zeit, als man diese Auslegungen für gleich heilig, wie den Urtext hielt, wurden beide Avesta benannt. Als nun wieder die Mehrzahl der Zoroastrier beide nicht mehr verstand, da die Sprache, in welcher sie geschrieben waren, nicht mehr lebte, erforderten sie abermals eine Zend oder Erklärung. Diese neue Zend fertigten die gelehrtesten Priester der Sassanidenperiode in Form einer Uebersetzung in die damalige Volkssprache Persiens, ins Pehlevi, und diese Uebersetzung, da sie für die Priester der Gegenwart die einzige Quelle bildet, aus welcher sie Alles schöpfen, was sie überhaupt von den alten Texten wissen, ist desshalb die einzige Zend oder Erklärung, die sie kennen Der Name Pazend, den man häufig in Verbindung mit Avesta und

Zend trifft, bezeichnet eine abermalige Erklärung der Zendlehre Die Pazendsprache ist nichts anderes als das sogenannte Parsi, d. h. das Altpersische, wie es bis etwa zur Zeit des Firdusi, 1000 nach Chr., geschrieben wurde.«

Was wir auch von der Nomenklatur halten mögen, die Dr. Haug hier vertheidigt, so müssen wir doch im vollsten Maasse sein grosses Verdienst anerkennen, zum ersten Mal die ältern Theile des Zendavesta von den jüngeren gesondert zu haben. Obschon Professor Spiegel auf das Vorhandensein verschiedener Dialekte in den alten Texten hingewiesen und Westergaard die metrischen Theile des Jasna klar bezeichnet hatte, so ist es nichts destoweniger Haugs grosses Verdienst, diese uralten Reliquien ausgezogen, gesammelt und eine vollständige Uebersetzung derselben versucht zu haben, soweit ein solcher Versuch im gegenwärtigen Augenblicke ausgeführt werden konnte. Seine Ausgabe der Gâthâs — denn dieses ist der Name der alten metrischen Theile — war in der Geschichte der Zendphilologie epochemachend und die Wichtigkeit der Wiederherstellung dieser echten Reliquien von Zoroasters Religion ist von Bunsen in seinem am wenigsten bekannten, aber höchst schätzbaren Buche »Gott in der Geschichte« trefflich hervorgehoben worden. Wir glauben keineswegs, dass die uns von Dr. Haug gebotenen Uebersetzungen endgültig seien. Wir hoffen im Gegentheil, dass er das Werk, das er so wacker begonnen hat, weiterführen und nicht ruhen werde, bis er jeden dunkeln Fleck, der das Urbild von Zoroasters Religion noch verhüllt, hinweggeschafft haben wird. Viele der von ihm übersetzten Stellen sind so klar, wie der Tag und wirken schon durch ihre Klarheit überzeugend. Andere hinwieder sind dunkel, nebelhaft, nichtssagend. Wir fühlen, sie mussten etwas Anderes, etwas Bestimmteres und Fasslicheres bedeutet haben, obwohl wir nicht sagen können, was wir mit den uns vorliegenden Worten anfangen sollen. Sinn und Verstand ist am Ende der sicherste Prüfstein jeder Uebersetzung. Wir müssen uns überzeugt fühlen, dass in diesen alten Gedichten Sinn und Verstand lag, sonst würde die Menschheit sich nicht die Mühe gegeben haben, dieselben aufzubewahren; und können wir nicht Sinn und Verstand in denselben

entdecken, so ist es nothwendigerweise entweder unsere eigene Schuld oder die Worte waren, so wie wir dieselben jetzt lesen, nicht die Worte, welche die alten Propheten der Welt gesprochen hatten. Das Folgende sind einige wenige Proben von Dr. Haugs Uebersetzungen, in welchen der Leser mit Leichtigkeit die verschiedenen Nüançen der Gewissheit und Ungewissheit, von wirklichem Sinn und leerem Wortschwall herausfinden wird:

1. Dies will ich dich fragen, sag' es mir recht, du lebendiger Gott! ob euer Freund (Sraoscha) sein eigenes Loblied als Gebet an meinen Freund richten möchte, Weiser! und ob er zu uns kommen würde mit gutem Sinn, um uns wahre Freundesthaten zu vollbringen.
2. Dies will ich dich fragen, sag' es mir recht, du lebendiger Gott! Wie war der Anfang des besten (wirklichen) Lebens (dieser Welt)? Wodurch mag man dem nützen, was jetzt da ist (der Welt)? Jener Geist, der heilige (Vohu Mano), o wahrer, weiser Gott! ist Wächter der Geschöpfe, von ihnen jedes Uebel abzuwehren; er ist der Beförderer alles Lebens.
3. Dies will ich dich fragen, sag' es mir recht, du lebendiger Gott! Wer war im Anfang der Wahrheit Vater und Erzeuger? Wer schuf die Sonne und die Sterne? Wer lässt den Mond wachsen und schwinden, wenn nicht du? Dies wünsche ich zu dem zu wissen, was ich schon weiss.
4. Dies will ich dich fragen, sag' es mir recht, du lebendiger Gott! Wer hält die Erde und die Wolken drüber? Wer schuf die Wasser und die Bäume auf der Flur? Wer ist in den Winden und Stürmen, dass sie so schnell laufen? Wer ist der Schöpfer der guten Geister, der begabten Geschöpfe, du Weiser?

Dieses ist eine kurze Probe aus den ältesten Theilen des Zendavesta. Das Folgende ist ein Auszug aus einem der spätesten, dem sogenannten Ormuzd-Jascht:

»Zarathustra fragte Ahuramazda nach dem wirksamsten Zauberspruch gegen den Einfluss böser Geister. Ihm antwortete der

höchste Geist, dass das Aussprechen der verschiedenen Namen des Ahuramazda am besten vor Bösem schütze. Darauf bat Zarathustra Ahuramazda, ihm diese Namen mitzutheilen. Dieser zählt alsdann zwanzig auf. Der erste ist Ahmi, d. h. »Ich bin«; der vierte Asha-vahista, d. h. »die beste Reinheit«; der sechste »Ich bin Weisheit«: der achte »ich bin Wissen«; der zwölfte Ahura, d. h. »lebendig«; der zwanzigste »Ich bin, der ich bin, Mazdao.««

Ahuramazda sagt dann ferner:

»»Wenn ihr mich bei Tag oder bei Nacht mit diesem Namen anrufet, so werde ich kommen, euch beizustehen und zu helfen; der Engel Serosch wird dann kommen, die Schutzgeister der Wasser und der Bäume.« Als Mittel zur gänzlichen Besiegung der bösen Geister, der schlechten Menschen, der Hexen, der Peris, werden dem Zarathustra noch eine ganze Reihe von andern Namen mitgetheilt, z. B. Beschützer, Wächter, Geist, der heiligste, der beste Feuerpriester.««

Ob die schlagende Uebereinstimmung zwischen einem der aufgezählten Namen Ahuramazda's, nämlich »Ich bin, der ich bin« und die Erklärung des Namens Jehova, Exodus III, 14, »Ich bin, das ich bin« zufällig oder nicht zufällig ist, wird von dem Alter abhängen, welches dem Ormuzd Jascht zugeschrieben werden darf. Die chronologische Anordnung der verschiedenen Theile des Zendavesta ist jedoch noch immer ein blosser Versuch und diese Fragen müssen künftiger Betrachtung vorbehalten bleiben, Dr. Haug hebt andere Uebereinstimmungspunkte zwischen der Lehre Zoroasters und dem Alten und Neuen Testament hervor. »Die zoroastrische Religion«, schreibt er, »trägt eine sehr nahe Verwandtschaft, ich möchte fast sagen Identität, mit mehreren wichtigen Lehren des Mosaismus und des Christenthums zur Schau, als da sind die Persönlichkeit und die Eigenschaften des Teufels und die Auferstehung von den Todten.« Nicht eine von diesen Lehren jedoch scheint dem Alten oder Neuen Testament gerade charakteristisch zu sein und die Auferstehung von den Todten kann ganz gewiss nur gefolgert werden und lässt sich in

den Religionsbüchern Mose's nirgends in bestimmter Lehrform nachweisen.

Es giebt noch andere Punkte, über welche wir mit Dr. Haug uns erst noch zu verständigen hätten, so, z. B., wenn er, Seite 17, das Zend die ältere Schwester des Sanskrit nennt. Das scheint uns mit den Thatsachen, die er in seiner Zendgrammatik selbst so sorgsam zusammengestellt hat, in direktem Widerspruch zu stehen. Versteht er darunter das neuere Sanskrit, insofern es sich vom vedischen unterscheidet, so würde seine Behauptung bis zu einem gewissen Grade richtig sein; aber selbst dann noch würden sich mit Leichtigkeit im spätern Sanskrit viele grammatische Formen aufführen lassen, die ursprünglicher als ihre entsprechenden Formen im Zend sind. Dieses sind jedoch Dinge von geringerer Wichtigkeit, wenn wir dieselben mit den grossen Ergebnissen vergleichen, welche Dr. Haugs Fleiss in diesen vier Aufsätzen zusammengetragen hat und wir sind der Ueberzeugung, dass Alle, welche der Erforschung alter Sprachen und alter Religionen ihre Theilnahme zuwenden, mit gespannter Erwartung Dr. Haugs ferneren Untersuchungen über die Sprache, die Literatur, das Ceremoniell und die Religion der Nachkommen Zoroasters entgegensehen werden.

Dezember 1862.

VI.

Die Fortschritte der Zendphilologie.[1]

Es giebt gewisse Zweige der philologischen Forschungen, welche in einem beständigen Processe der Veränderung, des Umschlagens und, wollen wir hoffen, des Fortschrittes begriffen zu sein scheinen. Nachdem man die Schlüssel zur Erklärung alter Inschriften gefunden hat, folgt noch keineswegs, dass jedes Wort sofort in seiner wahren Bedeutung erkannt oder jeder Satz richtig zergliedert werden könne. Der nämliche Hieroglyphen- oder Keilinschriftentext wird von verschiedenen Gelehrten verschieden übersetzt; ja sogar, der nämliche Gelehrte bringt oft wenige Jahre nach der Veröffentlichung seines ersten Uebersetzungsversuches eine neue Uebersetzung in Vorschlag. Eine Uebersetzung der Vedalieder, des Zendavesta, und, fügen wir hinzu, auch des Alten Testaments, erfordert genau denselben Vorgang, wie die Entzifferung einer Inschrift. Der einzige sichere Weg zur Herausfindung des wahren Sinnes der in den heiligen Schriften der Brahmanen, der Zoroastrier oder der Juden, enthaltenen Wörter, besteht in der Vergleichung jeder Stelle, in welcher das nämliche Wort vorkömmt und in der Aufstellung einer auf alle gleich anwendbaren und sowohl aus grammatischen, als etymologischen Gründen unanfechtbaren Bedeutung. Dieses ist allerdings eine mühsame Arbeit und lässt der Ungewissheit immer noch freien Spielraum; diese Ungewissheit haftet jedoch dem Gegenstande selbst an und es würde sich nicht gebühren, um ihretwillen Diejenigen zu tadeln, deren Genie und Ausdauer bereits ein so helles Licht auf die dunkelsten Blätter der Geschichte des Alterthums

geworfen hat. Denjenigen, welche mit den Arbeiten Grotefends, Bürnoufs, Lassens und Rawlinsons zur Entzifferung der Inschriften von Cyrus, Darius und Xerxes nicht bekannt sind, mag es unerklärlich vorkommen, wie z. B. eine Inschrift, die man seiner Zeit als ein Zeugniss für die von Herodot berichtete Angabe betrachtete, Darius habe die Herrschaft Persiens durch das Gewieher seines Pferdes erlangt, gegenwärtig so ganz verschieden ausgelegt wird. Herodot erzählt, dass nach der Ermordung des Smerdis die sechs Verschwörer dahin übereinkamen, die Königswürde auf denjenigen zu übertragen, dessen Pferd beim Sonnenaufgang zuerst wiehern würde. Das Pferd des Darius wieherte zuerst und demgemäss wurde derselbe zum König von Persien erwählt. Nach seiner Erwählung liess Darius, nach der Angabe Herodots, ein Monument von Stein errichten, auf welchem die Gestalt eines Reiters und die folgende Inschrift angebracht war: »Darius, der Sohn des Hystaspes, erhielt das Königreich der Perser kraft seines Pferdes (das nun genannt wird) und Oibareus, seines Stalldieners.« Lassen übersetzte eine der Keilinschriften, welche einst Niebuhr von einer in die Südmauer der grossen Terrasse zu Persepolis eingebauten ungeheuern Marmorplatte abgeschrieben, folgendermassen: Auramazdis magnus est. Is maximus est deorum. Ipse Darium regem constituit, benevolens imperium obtulit. Ex voluntate Auramazdis Darius rex sum. Generosus sum Darius rex hujus regionis Persicae; hanc mihi Auramazdis obtulit »hoc pomoerio ope equi (choaspis) clarae virtutis.« Diese Uebersetzung erschien 1844 und die Beweisgründe, mit welchen Lassen im sechsten Bande der Zeitschrift für Kunde des Morgenlandes dieselbe vertheidigte, sind selbst gegenwärtig noch lesenswerth, nachdem wir wissen, dass dieser ausgezeichnete Gelehrte sich in seiner Entzifferung getäuscht hat. Den ersten Schritt zu einer richtigeren Uebersetzung that Professor Holtzmann, der im Jahre 1845 nachwies, dass Smerdis in Susa, nicht in Persepolis, ermordet und nur sechs Tage später Darius zum König von Persien erwählt wurde, welches Alles wiederum in Susa, nicht in Persepolis, sich ereignete. Es konnte daher das Monument, welches Darius im *προάστειον* oder der Vorstadt, auf dem Platze, wo das für seine

Erwählung so günstige Ereigniss stattfand, errichtet hatte, und ebenso die Inschrift, welche das Ereigniss in loco meldete, nicht wohl in Persepolis gesucht werden. Von bei weitem erheblicherer Wichtigkeit war jedoch der Gewinn, welchen man aus einer sorgfältigeren Wortzergliederung der Inschrift selbst zog. Niba, welches Lassen durch pomoerium übersetzt hatte, kommt an drei andern Stellen vor, wo es unbestritten nicht Vorstadt bedeuten kann. Es scheint ein Adjectiv zu sein, in der Bedeutung glänzend-schön. Zudem ist nibâ ein Nominativ Singularis im Feminin und so verhält es sich auch mit dem voranstehenden Pronomen hyâ und den zwei folgenden Wörtern uvaspâ und umartiyâ. Professor Holtzmann übersetzt daher den nämlichen Satz, welchen Professor Lassen durch »hoc pomoerio ope equi (choaspis) clarae virtutis« wiedergegeben hatte, mit »quae nitida, herbosa, celebris est«, eine Uebersetzung, die der Hauptsache nach richtig und nachmals von Sir H. Rawlinson und Oppert angenommen worden ist. Sir H. Rawlinson übersetzt die ganze Stelle, wie folgt: »Diese Provinz Persiens, welche Ormazd mir geschenkt hat, welche berühmt, an guten Pferden reich ist und gute Menschen hervorbringt.« So verschwand denn das Ross des Darius, und die merkwürdige Bestätigung, welche seiner Zeit die Keilinschrift der persischen, von Herodot erwähnten, Sage geben sollte, sank ins Nichts zurück.

Es würde leicht sein, eine ganze Anzahl solcher Stellen beizubringen und dieselben dazu zu benutzen, die ganze Methode, an deren Hand diese und andere Inschriften kürzlich entziffert worden sind, in Miscredit zu bringen. Es würde keinen grossen Aufwand advocatorischer oder parlamentarischer Beredtsamkeit erfordern, das Publikum mit solchen Beweisen ausführlichst zu überzeugen, dass alle Arbeiten Grotefends, Bürnoufs, Lassens und Rawlinsons umsonst gewesen sind und ein für allemal das allgemeine Princip aufzustellen, dass die ursprüngliche Bedeutung von in todten Sprachen geschriebenen Inschriften, für welche keine Tradition mehr zu Gebote steht, nie wieder herzustellen sei. Glücklicherweise werden derartige Fragen weder durch das Spiel der Beredtsamkeit, noch durch die Abstimmung von Majoritäten,

sondern im Gegentheil durch das unabhängige Urtheil der wenigen Urtheilsbefähigten entschieden. Der Umstand, dass verschiedene Gelehrte in ihren Erklärungen zu verschiedenen Ergebnissen gelangen, oder dass derselbe Gelehrte seine frühere Uebersetzung verwirft und einer neuen den Vorzug giebt, die möglicherweise wieder durch eine neue ersetzt werden muss, sobald als auf bisher zweifelhafte und dunkle Punkte neues Licht geworfen werden kann — alles dieses, was in den Händen Derer, die nur um den Sieg, nicht aber für die Wahrheit, streiten, eine so furchtbare Waffe bildet und so stark an die Vorurtheile des grossen Haufens appellirt, übt auf das Urtheil Derer, die den Grund dieser Wandelungen begreifen und jede neue Aenderung nur als einen neuen, der Entdeckung der Wahrheit näher führenden, Schritt betrachten, nicht die geringste Wirkung aus.

Auch die Thatsache sollte nicht übersehen werden, dass, wenn z. B. in der Uebersetzung der Bücher des Alten Testamentes oder Homers, nicht so viele Abweichungen vorkommen, dieses eben grösstentheils von dem Mangel jener kritischen Genauigkeit herrührt, nach welcher die Entzifferer alter Inschriften und die Uebersetzer des Veda und Zendavesta in der Wiedergabe jedes ihnen vorkommenden Wortes trachten. Wenn wir die Uebersetzung der Septuaginta mit der autorisirten Uebersetzung des Alten Testamentes vergleichen, so würden wir gelegentlich fast ebenso überraschenden Abweichungen begegnen, als man nur immer in den verschiedenen Uebersetzungen der Keilinschriften oder des Veda und Zendavesta begegnen kann. Im Buch Hiob übersetzt die Vulgata die Ermahnung von Hiobs Weib mit: »Preise Gott und stirb«; die Septuaginta mit: »Sprich mit dem Herrn und stirb.« Obwohl zur Zeit, als die Siebzig das Alte Testament übersetzten, das Hebräische kaum eine todte Sprache genannt werden konnte, so besass sie doch schon eine ganze Anzahl von Wörtern, deren ursprüngliche Bedeutung mit vollkommener Sicherheit zu bestimmen, selbst dem gelehrtesten Rabbi die grösste Schwierigkeit verursacht haben würde. Die Bedeutung der Wörter verändert sich unmerklich und unwillkührlich. Selbst in Sprachen, die eine Literatur besitzen und zwar eine gedruckte

Literatur, wie das neuere Europa sie hat, bewirken vier oder fünf Jahrhunderte eine solche Umwandelung, dass z. B. nur eine geringe Anzahl selbst der gelehrtesten Theologen in England die Lektüre und das genaue Verständniss eines vor vierhundert Jahren englisch geschriebenen theologischen Traktates leicht finden dürfte. Das Gleiche geschah, und zwar in noch weit ausgedehnterem Maasse, in alten Sprachen. Und auch der gewissen Schriften beigemessene Charakter der Heiligkeit bildete durchaus keinen Damm gegen einbrechende Wortverdunkelung. Im Gegentheil, gerade heilige Schriften erleiden von ihren Interpreten viel grössere Vergewaltigungen, als andere Reliquien alter Literatur. Die Ideen wachsen und wechseln, doch jede Generation möchte gern in den heiligen Worten ihrer alten Propheten ihre eigenen Ideen wiederfinden, und zu all den gewöhnlichen Einflüssen, welche die scharfen Züge alter Wörter verwischen und verdunkeln, treten dann noch künstliche Einflüsse hinzu, welche den natürlichen Ausdruck von heilig gehaltenen Wörtern verzerren. Stellen im Veda oder Zendavesta, welche nichts mit religiösen oder philosophischen Lehren zu thun haben, werden selbst von den spätesten unter den eingeborenen Commentatoren, gewöhnlich einfach und natürlich erklärt. Aber sobald ein Wort oder ein Satz auch so gewendet werden kann, dass er einer, wenn auch noch so modernen Lehre oder einer, wenn auch noch so unvernünftigen Vorschrift, zur Stütze dient, dann werden die schlichtesten Redensarten gefoltert und zermartert, bis sie am Ende sich nothgedrungen dazu verstehen, Ideen ihre Zustimmung zu geben, welche dem Geiste der Verfasser des Veda oder des Zendavesta gänzlich fremd gewesen sein würden.

Denjenigen, welche an diesen Gegenständen Interesse finden, dürfte ein kleiner Aufsatz zu empfehlen sein, den der Rev. R. G. S. Browne jüngst hat erscheinen lassen, die »Mosaische Kosmogonie«, worin sich der Verfasser bestrebt, eine wörtliche Uebersetzung des ersten Kapitels der Genesis aufzustellen. In Betreff des ersten Verbums, welches in der Bibel vorkömmt, schreibt er: »Was ist der Sinn und die Bedeutung des hebräischen Verbums, das, in unserer autorisirten Uebersetzung, mit »schuf« wieder-

gegeben wird? Englischem Ohr und Verstand klingt dieses Wort ganz natürlich, und, weil es schon so lange in diesem Sinne gebraucht worden ist, gilt es auch hier als Bezeichnung einer Schöpfung aus dem Nichts. Allein allen rabbinischen und kabbalistischen Phantastereien jüdischer Commentatoren zum Trotz, und bei aller Ehrfurcht, in der ich mich vor der modernen Kritik der hebräischen Bibel beuge, verhält es sich nicht so. R. D. Kimchi, welcher versucht hat, die Bedeutungsnüançen zwischen den verschiedenen Ausdrücken der mosaischen Kosmogonie zu bestimmen, hat ebenfalls angenommen, dass unser hebräisches Verbum barâ die volle Bedeutung von ex nihilo creavit habe. Unser Landsmann Castell, ein Gelehrter von Tiefe und Selbstverleugnung, hat dieselbe grundlose Vorstellung gehegt. Und selbst unser berühmter Bryan Walton vermochte sich diesem schrägen Strahl des rabbinischen ignis fatuus nicht zu entziehen.«

Browne selbst citirt dann weiter Gesenius, der als die Urbedeutung von barâ, er schnitt, schnitt aus, schnitzte, ebnete, glättete angiebt; und verweist auf Lee, der die Ansicht, barâ habe jemals die Bedeutung des ex nihilo Schaffens gehabt, als eine einfältige Theorie bezeichnet. In Josuah XVII, 15 und 18 wird dasselbe Wort im Sinne von Bäume umhauen angewendet, im Psalm CIV, 30 wird es übersetzt mit: »Du verneuerst die Gestalt der Erde.« Auch im Arabischen bedeutet barâ nach Lane eigentlich, obwohl nicht immer, aus vorher vorhandenem Stoffe etwas machen. Dies Alles beweist, dass im Verbum barâ, wie im sanskritischen tvaksh oder taksh, keine Spur der ihm von spätern Gelehrten zugeschriebenen Bedeutung von aus dem Nichts schaffen vorhanden ist. Diese Idee war in ihrer Bestimmtheit eine moderne Idee, die höchst wahrscheinlich erst dem Verkehr zwischen Juden und Griechen in Alexandria ihren Ursprung verdankte. Es geschah augenscheinlich im offenen Gegensatz zu der griechischen Vorstellung, welche den Stoff und den Schöpfer für gleich ewig hielt, dass die Juden, welchen Jehovah Alles in Allem war, zum ersten Mal mit Entschiedenheit behaupteten, Gott habe alle Dinge aus Nichts geschaffen. Dieses wurde später die anerkannte, orthodoxe Ansicht jüdischer und christlicher Gottesge-

lehrten, obschon das Verbum barâ, weit entfernt, dieser Theorie die geringste Stütze zu leihen, eher beweisen würde, dass es bei Denen, zu welchen Moses sprach und deren Sprache er redete, nur die einfache Vorstellung des Bildens oder Ordnens hervorrufen konnte — wenn es überhaupt irgend eine bestimmtere Vorstellung, als die matte und allgemeine, hervorrief, die das ποιεῖν der Septuaginta ausdrückt. Herauszufinden, was die Wörter des Alten Testamentes Denen, an welche sie ursprünglich gerichtet waren, bedeuteten, ist eine noch von sehr wenigen Bibelerklärern unternommene Aufgabe. Bei weitem die meisten Leser übertragen die Vorstellungen, welche sie mit den Wörtern verbinden, wie dieselben im neunzehnten Jahrhundert gebraucht werden, ohne Bedenken auf Moses und seine Zeitgenossen, und vergessen vollkommen, dass ihre Sprache und Gedanken von den Gedanken und der Sprache der Wanderstämme Israels himmelweit verschieden sind, und verschieden sein müssen.

Wie viele Wörter giebt es nicht auch im Homer, die allerdings eine überlieferungsweise Bedeutung haben, wie dieselbe denn auch in den Wörterbüchern und Commentaren angegeben wird, deren eigentlicher Sinn aber, wie Hellenisten am besten wissen, vollständig verloren gegangen ist. Es ist leicht genug, πολέμοιο γέφυραι mit Brücken des Krieges zu übersetzen; was aber Homer unter diesen γέφυραι wirklich verstanden habe, ist noch niemals ausgemacht worden. Es ist überaus zweifelhaft, ob Brücken, in unserem Sinne des Wortes, zur Zeit Homers überhaupt bekannt waren; und selbst dann, wenn bewiesen werden könnte, dass Homer γέφυραι im Sinne von Damm brauchte, so würde doch die Etymologie, d. h. die älteste Geschichte des Wortes, in Dunkel und Zweifel gehüllt bleiben. Es ist auch leicht, zu bemerken, wie ἱερός im Griechischen etwas wie das englische sacred, das deutsche heilig bedeutet. Wie denn aber in diesem Falle dasselbe Adjektiv auch auf einen Fisch oder auf einen Wagen angewendet werden konnte, ist eine Frage, die, wenn sie überhaupt zu beantworten ist, nur durch die etymologische Zergliederung des Wortes beantwortet werden kann. Wenn man sagt, heilig bedeute wunderbar und desshalb gewaltig,

heisst das eben nichts, ganz besonders, da Homer nicht vom Fangen gewaltig grosser Fische, sondern nur vom Fischfang im Allgemeinen spricht.

Diese Betrachtungen, die sich noch viel weiter ausdehnen liessen, die aber, fürchte ich, uns von unserm Hauptthema bereits allzuweit entfernt haben, diese Betrachtungen drängten sich uns auf, als wir eine kürzlich von Dr. Haug veröffentlichte und ursprünglich von ihm in Bombay 1864 vor einem ausschliesslich aus Parsis bestehenden Auditorium gehaltene Rede lasen. In jener Vorlesung giebt uns Dr. Haug eine neue Uebersetzung zehn kurzer Abschnitte des Zendavesta, die er in seinen »Aufsätzen über die heilige Sprache der Parsis«, die 1862 erschienen, erklärt und übersetzt hatte. Einem gewöhnlichen Leser würde der Unterschied zwischen den beiden Uebersetzungen, die innerhalb zweier Jahre erschienen, vollkommen bestürzen und leicht dahin führen, einer Methode, die zu so abweichenden Ergebnissen führen kann, jede Berechtigung abzusprechen. Auch kann nicht geleugnet werden, dass, wenn Gelehrte, die sich mit diesen Forschungen beschäftigen, geneigt sind, ihre letzte Uebersetzung stets als endgültig und als keiner ferneren Verbesserung fähig hinzustellen, das Publikum ein Recht hat, dieselben daran zu erinnern, dass »Endgültigkeit« für den Gelehrten eine nicht minder gefährliche Sache ist, als für den Politiker. Wenn man bedenkt, mit welchen Schwierigkeiten die Uebersetzung des Zendavesta verknüpft ist, so wird man kaum der Hoffnung Raum geben dürfen, dasselbe jemals Satz für Satz in gutes, verständliches Englisch übertragen zu sehen. Diejenigen, welche zum ersten Mal die heiligen Ueberlieferungen der Zoroastrier niederschrieben, waren durch einen Zwischenraum von mehr als zwei Jahrtausenden von der Abfassungszeit derselben getrennt. Nachdem jenes einmal geschehen war, brachen all die Wechselfälle über das Zendavesta herein, denen jede Handschrift während der Zeit, in welcher sie von mehr oder minder unwissenden Menschen abgeschrieben wird, ausgesetzt ist. Die ältesten Handschriften des Zendavesta stammen aus dem Anfang des vierzehnten Jahrhunderts. Es ist wahr, es giebt eine sehr alte Uebersetzung des Zendavesta, die Pehlewi-

übersetzung, und eine spätere Sanskritübersetzung von Neriosengh. Allein die Pehlewiübersetzung, die unter den Auspicien der Sassanidenkönige Persiens angefertigt wurde, hat nur bewiesen, wie völlig das wörtliche und grammatische Verständniss des Zendavesta bereits zu jener Zeit, im dritten Jahrhundert nach Chr. verloren gegangen war; während die Sanskritübersetzung hinwieder nicht etwa nach dem Urtext, sondern nach der Pehlewiübersetzung gemacht wurde. Es ist ferner wahr, dass selbst noch in neuerer Zeit die Parsis von Bombay im Stande waren, Anquetil Düperron und anderen europäischen Gelehrten etwas zu geben, was sie für eine neupersische Uebersetzung des Zendavesta hielten. Ein Gelehrter wie Bürnouf jedoch, der zum ersten Mal darauf ausging, von jedem Wort des Zendavesta Rechenschaft zu geben, jede grammatische Endung zu erklären, jeden Satz in seine Bestandtheile aufzulösen, und die wahre Bedeutung jedes Ausdruckes durch eine etymologische Analyse und Vergleichung verwandter Wörter im Sanskrit, zu ergründen, vermochte aus diesen überlieferten Uebersetzungen nur geringen Nutzen und Rath zu ziehen. Professor Spiegel, dem wir eine vollständige Ausgabe und Uebersetzung des Zendavesta verdanken, und der sein ganzes Leben der Aufhellung der zoroastrischen Religion gewidmet hat, schreibt der Uebersetzung der Parsis einen höhern Werth zu, als Dr. Haug. Doch auch er fühlt sich genöthigt einzuräumen, dass er diesen traditionellen Uebersetzungen und Glossen keine höhere Autorität beimessen könne, als etwa ein Bibelforscher den rabbinischen Commentaren zugestehen dürfe. Alle Gelehrten sind thatsächlich wenigstens darüber derselben Ansicht, dass, sei nun die Tradition richtig oder falsch, sie in jedem Falle erst noch der Bestätigung von Seiten einer unabhängigen, grammatischen und etymologischen Erforschung des Urtextes bedürfe. Eine solche Analyse ist ohne Zweifel dem Irrthum gerade so gut ausgesetzt, als die traditionsgemässe Uebersetzung selbst, allein sie hat wenigstens den Vortheil voraus, dass sie für die Uebersetzung jedes Wortes und die Zergliederung jedes Satzes ihre Gründe angiebt. Sie bildet für den Geist eine ausgezeichnete Lehrschule, selbst in Fragen, wo die Ergebnisse, bei

welchen wir anlangen, zweifelhaft oder irrthümlich sind; sie allein hat diesen Studien einen wissenschaftlichen Werth verliehen und eine Theilnahme unter den Gebildeten hervorgerufen, die sich dieselben sonst nie erworben haben könnten.

Wir wollen nun ein paar Proben von Uebersetzungen geben, wie sie verschiedene Gelehrte für einen oder zwei Verse des Zendavesta vorgeschlagen haben. Wir können hier nicht auf die grammatischen Beweisgründe eingehen, welche jede dieser Uebersetzungen stützen sollen. Wir wünschen nur eine Uebersicht über den gegenwärtigen Bestand der Zendphilologie zu geben und wenn wir auch keineswegs in Abrede stellen, dass sie sich gegenwärtig in einem etwas chaotischen Zustande befinde, so stehen wir doch auch nicht an, trotz des Kampfes zwischen den Ansichten der verschiedenen Gelehrten und trotz der Schwankungen der einander augenscheinlich entgegengesetzten Systeme, zu behaupten, dass allerdings von einem Fortschritt gesprochen und die lebhafte Hoffnung ausgedrückt werden dürfe, die Grundlehren einer der ältesten Religionsformen können mit der Zeit wieder hergestellt und in ihrer ursprünglichen Reinheit und Einfalt unserer Anschauung wieder nahe gebracht werden. Wir beginnen mit der Pehlewiübersetzung der Stelle, Jasna 45:

»Auf diese Weise soll die Religion verkündet werden; leihet nun aufmerksames Gehör und höret jetzt, das heisst, haltet euer Ohr in Bereitschaft, mildert eure Werke und eure Worte. Die da von nah und fern gewünscht haben, die Religion zu erforschen, mögen jetzt also thun. Denn jetzt ist Alles klar und deutlich, dass Anhuma (Ormazd) schuf, dass Anhuma alle diese Dinge schuf; dass zum zweiten Mal, zur Zeit des zukünftigen Leibes, Aharman das Leben der Welten nicht zerstören wird. Aharman verursachte die Ausbreitung der bösen Luft und der Schlechtigkeit durch seine Zunge.«

Professor Spiegel übersetzte die gleiche Stelle, zu welcher das Pehlewi eher einen fortlaufenden Commentar als eine wörtliche Uebersetzung bildet, 1859 folgendermassen:

»Nun will ich euch sagen, nun leihet mir das Ohr, nun höret, die ihr von nahe, die ihr von ferne seid, das Erwünschte: es ist nun offenbar, Alles haben die weisen (Geister) geschaffen. Nicht soll zum zweiten Male schlechte Lehre die Welt verwüsten. Schlechte Wahl hat der Böse mit der Zunge getroffen.«

Wir geben nun die Uebersetzung dieser Stelle, die Dr. Haug 1862 veröffentlicht hat:

»Ihr Alle, die ihr von nah und fern gekommen seid, höret nun und lauschet meiner Rede. Nun will ich euch alles über jenes Geisterpaar sagen, wie es den Weisen bekannt ist. Weder der Uebelsprecher (der Teufel) soll das zweite (geistige) Leben zerstören, noch jener Mann, der, da er ein Lügner mit seiner Zunge ist, den falschen (Götzen-)Glauben bekennt.«

Der nämliche Gelehrte übersetzt dieselbe Stelle 1865 etwas verschieden:

»Ihr Alle, die ihr von nah und fern gekommen seid, sollt nun zuhören und lauschen auf das, was ich verkünden werde. Jetzt haben die Weisen dieses All als eine Zweiheit offenbart. Lasst nicht den Uebelthuer das zweite Leben vernichten, da er, der Schlechte, mit seiner Zunge die verderbliche Lehre erwählt hat.«

Die Hauptschwierigkeit in diesem Abschnitte besteht in dem Worte, welches Dr. Haug mit Zweiheit übersetzt hat, nämlich d û m, und das er mit dem sanskritischen d v a m, d. h. d v a n d v a m, Paar, identificirt. Ein solches Wort kommt, soviel wir wissen, im Zendavesta sonst nicht wieder vor und ist es daher nicht wahrscheinlich, dass die seiner Bedeutung anhaftende Ungewissheit jemals beseitigt werden wird. Andere Erklärer nehmen es für ein Verbum in der zweiten Person der Mehrzahl und daher rührt der entschiedene Unterschied der Erklärungen.

Der sechste Abschnitt derselben Stelle wird vom Pehlewiübersetzer folgendermassen erklärt:

»Auf diese Weise verkündigte ich, dass unter allen Dingen das Grösste ist, Gott zu verehren. Das Lob der Reinheit (gebührt) ihm, der ein gutes Wissen hat, (denen), die von Ormazd abhangen. Ich höre Spentô-mainyu (der da ist) Ormazd; höret auf mich, auf das, was ich (zu euch) sprechen werde. Dessen Verehrung Verkehr mit dem guten Geiste ist; man kann wissen (erfahren) das göttliche Gebot, Gutes zu thun vermittelst Nachforschung nach dem, was gut ist. Das was im Geiste ist, lehren sie mich als das Beste, nämlich die eingeborne (himmlische) Weisheit (das heisst, dass die göttliche Weisheit der menschlichen überlegen ist).«

Professor Spiegel übersezt:

»Nun will ich euch sagen, von Allem das Grösste: Lobpreis mit Reinheit (dessen), der da weise, (von denen), welche sind. Der heiligste Himmlische, Ahura-Mazda möge es hören, Er, zu dessen Preis gefragt wird vom guten Geiste, er möge durch seine Einsicht mich lehren das Beste.«

Dr. Haug 1862:

»Auf diese Weise will ich euch sagen von dem Grössten Aller (von Sraoscha), der die Wahrheit lobpreist und Gutes thut, und Aller, die um ihn versammelt sind (ihn zu unterstützen), auf Befehl des heiligen Geistes (Ahuramazdas). Der lebende Weise möge mich hören; vermittelst seiner Güte wächst der gute Geist (auf Erden). Er möge mich mit dem Besten seiner Weisheit leiten.«

Dr. Haug 1865:

»Ich will als das Grösste aller Dinge verkünden, dass man gut sei und nur der Wahrheit die Ehre giebt. Ahuramazda wird diejenigen, welche zur Förderung (alles dessen, das da gut ist) geneigt sind, hören. Möge er, dessen Güte durch den Guten Geist mitgetheilt wird, mich in seiner besten Weisheit unterrichten.«

Denjenigen, welche am Zendstudium Interesse nehmen und sich über die Zuverlässigkeit dieser mannigfachen Uebersetzungen ein eigenes Urtheil bilden wollen, können wir ein kürzlich in Deutschland erschienenes, ausserordentlich nützliches Werk empfehlen, Dr. F. Justi's »Handbuch der Zendsprache«, das ein vollständiges Wörterbuch, Grammatik und ausgewählte Stücke des Zendavesta enthält.

September 1865.

VII.

Genesis und Zendavesta.[1]

Möchten doch unsere Gelehrten auch einige juristische Studien machen, um wenigstens den Unterschied zwischen wahrscheinlich und erwiesen kennen zu lernen! Wie vortheilhaft wäre es auch für sie, müssten sie gelegentlich vor Geschworenen sprechen, die sämmtlich einfache Bürger sind, so dass sie genöthigt wären, sich die Kunst anzueignen, oder eigentlich sich die Mühe nicht verdriessen zu lassen, die verwickeltsten und schwierigsten Punkte in die einfachste und klarste Form zu bringen, in die sie gebracht werden können! Wie vortheilhaft wäre es für originelle Forscher, wenn sie, nachdem sie Stösse von Beweisstücken angesammelt, immer in Furcht vor einem ungeduldigen Richter sein müssten, der das Wichtige und Wesentliche anhören will, aber durchaus nichts, was nicht zur Sache gehört, so sorgfältig es auch ausgearbeitet sein mag, so beredt es ihm auch vorgetragen werde. Heutigen Tages erscheint kaum ein Buch, das nicht wenigstens um die Hälfte kürzer sein könnte, wenn Alles, was nicht eigentlich zur Sache gehört, weggelassen wäre. Könnten[2] Schriftsteller sich entschliessen, nichts aufzunehmen, das bloss ihre eigene Gelehrsamkeit in ein glänzendes Licht stellen, oder die Schwierigkeiten darthun soll, mit denen sie zu kämpfen hatten, oder das nur zum Zwecke hat die Leser auf die Unwissenheit ihrer Vorgänger aufmerksam zu machen, so würde freilich manches Buch, das jetzt dreissig Bogen stark ist, kaum eine Broschüre von fünfzig Seiten ausmachen, würde aber in dieser Ge-

stalt vielleicht einen bedeutenderen Einfluss ausüben, als in seiner grösseren Ausdehnung.

Die Frage, ob die Verfasser des alten Testaments den Egyptern, Babyloniern, Persern oder Indern irgend etwas entlehnt haben, ist einfach genug und kann ohne irgend welche Rücksicht auf theologische Theorien behandelt werden, denn, was immer die Ansicht der Juden vom Ursprung des alten Testaments sein mag, für den Geschichtsforscher ist dasselbe ein historisches Werk, das zu einer bestimmten Zeit im Laufe der Geschichte entstanden, das in einer Sprache geschrieben ist, die zu jener Zeit gesprochen und verstanden wurde, und das gewisse Thatsachen und Lehrsätze feststellt, geeignet und verständlich für die Juden, die zu jener Zeit eine historische Nation bildeten, und neben den Egyptern, Assyrern, Persern und Indern, ihren näher oder entfernter wohnenden Nachbarn, eine bestimmte historische Stellung einnahmen. Die Sprache des neuen Testaments enthält bekanntlich deutliche Spuren von griechischem und römischem Einfluss, und wenn wir weiter keine Beweise von historischem Verkehr zwischen diesen beiden Nationen und den Verfassern des neuen Testaments hätten, so würde die Ausdrucksweise derselben, und zwar nicht nur ihre Sprache, sondern ihre Ideen, Anspielungen, Erläuterungen und Gleichnisse Beweis genug sein für einen historischen Verkehr zwischen den griechischen Philosophen, den römischen Gesetzgebern und dem jüdischen Volke. Warum also nicht in Bezug auf ältere Zeiten dieselbe Frage aufstellen? Warum sollten wir irgend welche Bedenken hegen, im alten Testament einen egyptischen Gebrauch, ein griechisches Wort, einen persischen Begriff nachzuweisen? War Moses wirklich »gelehrt in aller Weisheit der Egypter«, so würde jede Spur eines egyptischen Einflusses, die sich in seinen Gesetzen entdecken lässt, ihnen nur noch mehr den Stempel historischer Wahrheit aufdrücken. Lebte Daniel wirklich unter der Regierung Cyrus des Persers, so würde jedes persische Wort, das sich im Buch Daniel nachweisen lässt, für den kritischen Geschichtsforscher vom höchsten Werth sein. Das Einzige, was wir bei derartigen Forschungen verlangen dürfen, ist, dass die Facten klar bewiesen werden.

Der Gegenstand ist doch an und für sich von der grössten historischen Wichtigkeit, abgesehen von allen theologischen Schlussfolgerungen, die derartige Forschungen nach sich ziehen können. Es ist ebenso wichtig, zu entdecken, ob die Verfasser des alten Testaments persischen, babylonischen oder egyptischen Einflüssen ausgesetzt waren, als es wichtig ist zu wissen, dass die griechische und römische Civilisation ihre Strahlen auf die Juden warf, zur Zeit, da Christus auf Erden wandelte; kurz, dass er selbst, seine Jünger, und viele seiner Anhänger sowohl Griechisch als Hebräisch (d. h. Chaldäisch) sprachen, und dass ihnen die Gedankenkreise, in denen sich die Welt der Heiden, der Griechen und der Römer, seit Jahrhunderten bewegte, nicht ganz fremd sein konnten.

Verschiedene Schriftsteller haben von Zeit zu Zeit angedeutet, dass gewisse Anschauungen im alten Testamente persischem Einflusse zuzuschreiben seien, ja, dass sie sich auf das Zendavesta, die heiligen Schriften Zoroasters zurückführen lassen. Seit Anquetil Düperron die ersten Manuscripte aus Bombay brachte, und der verstorbene Eugene Bürnouf in seinem Commentaire sur le Yasna, die Grammatik und das Wörterbuch der Zendsprache auf sichere Grundlage festgestellt, hat man im Entziffern dieser alten Documente bedeutende Fortschritte gemacht. Mehrere Ausgaben von Zoroasters Werken sind in Frankreich, Dänemark und Deutschland veranstaltet worden, und nach den Forschungen von Spiegel, Westergaard, Haug und Andern sollte man annehmen, dass die Frage, ob persische Ideen Einfluss auf die Verfasser des alten Testaments ausgeübt haben, endlich mit ja oder nein beantwortet werden könnte. Wir freuten uns daher sehr, als wir sahen, dass Professor Spiegel, der gelehrte Herausgeber und Uebersetzer des Avesta, der Lösung dieses Problems in seinem neuesten Werke: »Eran, das Land zwischem dem Indus und Tigris«, ein Kapitel gewidmet hatte. Wir lasen das Kapitel »Avesta und die Genesis, oder die Beziehungen der Eranier zu den Semiten« mit dem lebhaftesten Interesse, und legten das Buch mit dem Ausruf aus der Hand, mit dem dieser Artikel anfängt.

Wir wollen hiermit nichts Verletzendes gegen Herrn Pro-

fessor Spiegel sagen, einen Mann von echter Deutscher Gelehrsamkeit, und der zu den zweien oder dreien gehört, die das Avesta auswendig wissen. Er ist auch ein bedeutender semitischer Gelehrter, und versteht genug Hebräisch, um sich über die Sprache, den Stil und den Charakter der verschiedenen Bücher des alten Testaments eine selbständige Ansicht zu bilden. Sein Aufsatz enthält höchst interessante Mittheilungen, und er ist überhaupt im Stande, über den fraglichen Punkt als massgebender Zeuge aufzutreten. Wir wollen ihn uns aber einen Augenblick vor einem Gerichtshof denken, wo, wie bei einem Patent-Process, die Entscheidung davon abhängt, ob gewisse Ideen zuerst vom Verfasser der Genesis oder vom Verfasser des Avesta, ausgesprochen wurden. Wir wollen uns vorstellen, dass er von einem strengen Advocaten ins Verhör genommen wird, dessen Aufgabe es ist, keiner Aussage des Zeugen Glauben zu schenken, und auch alle Andern zu veranlassen, ihm nicht zu glauben, und wir befürchten sehr, die Aussage des gelehrten Professors würde nicht stichhaltig befunden werden.

Man kann uns freilich erwiedern, dass gelehrte Untersuchungen nicht auf diese Weise geführt werden sollten; dass Autoren auf eine gewisse Achtung, auf ein gewisses Entgegenkommen von Seiten ihrer Leser Anspruch machen dürfen. Ein derartiger Einwand kann wohl gemacht werden, wenn die ersten Fragen über einen streitigen Punkt beseitigt sind, und es sich zeigt, dass sämmtliche Zeugenaussagen zu demselben Resultat führen, und selbst der starrköpfigste Geschworene begreift, dass der Ausspruch so gut wie entschieden ist. In einem Fall aber, wie der vorliegende, in dem alles ungewiss ist, oder in dem vielmehr die vorgefasste Meinung Dr. Spiegels Ansicht entgegen ist, muss ein neu auftretender Zeuge vom Kopf bis zu den Füssen gerüstet sein, damit er sich keine Blösse giebt, und muss langsam Schritt vor Schritt in gerader Linie auf den Punkt zuschreiten, den er erreichen will. Ein Schriftsteller wie Dr. Spiegel sollte wissen, dass er keine Nachsicht zu erwarten hat, es sollte ihm sogar erwünscht sein, nicht mit Nachsicht behandelt zu werden; er sollte im Gegentheil das schwerste Geschütz des Gegners zum Angriff auf die

schwimmende Batterie herausfordern, die er auf das bewegte Meer der Bibelkritik hat vom Stapel laufen lassen. Fühlt er, dass seine Sache noch nicht stark genug ist, so sollte er lieber warten, bis er, wo möglich, neue Kräfte gesammelt hat, oder wenn sich keine neuen Beweisgründe finden lassen, einfach seine Sache aufgeben.

Herr Bréal, der in seinem interessanten Aufsatz »Hercule et Cacus« vor Kurzem dasselbe Thema behandelt hat, nämlich den Einfluss persischer Anschauungen auf die Verfasser des alten Testaments, hat ein treffliches Muster geliefert, wie ein derartiger Gegenstand behandelt werden sollte. Er fängt bei den Apokryphen an, und zeigt, dass der Name eines bösen Geistes wie Asmodi, der im Buch Tobiä vorkommt, dem Persischen entlehnt sein muss, Aus dem Hebräischen lässt er sich durchaus nicht erklären, dagegen nähert er sich sehr dem Parsi Eschem-Dev, dem Zend Aischma-Daëva, dem Geist der Gier, der in dem Avesta (Vendidad K. 10) als einer von den Devs oder bösen Geietern erwähnt wird. Dies ist die Art Beweisführung, die wir für das alte Testament brauchen. Es ist ebenso leicht, im Hebräischen ein persisches Wort nachzuweisen, als ein französisches im Englischen. Kommen aber in der Genesis Worte vor wie Asmodi im Tobias? Bis jetzt liegen noch keine Beweise dafür vor, und die einzigen Wörter in der Genesis, die zwar nicht persischen, aber doch arischen Ursprungs sein können, sind Flussnamen wie Euphrat und Tigris, und Ländernamen wie Ophir und Havilah, bei den Nachkommen von Sem, Javan und Meschech und einige andere bei den Nachkommen Japhets. Dies sind wahrscheinlich fremde Namen, die vom Verfasser der Genesis selbstverständlich in ihrer fremden Form aufgenommen wurden. Kommen noch andere arische oder eranische Worte in der Genesis vor, so hätte Dr. Spiegel dies ganz besonders hervorheben müssen.

Wir wollen aber noch einen Schritt weitergehen, und zugeben, dass sich vielleicht bei sorgfältiger Analyse persische Anschauungen entdecken liessen, selbst wenn keine persischen Wörter gefunden werden können. Dies ist zwar bei weitem schwerer, aber durchaus nicht unmöglich, denn so gut man im Koran jüdi-

sche und christliche Ideen entdecken kann, eben so gut sollten sich auch in der Genesis persische Ideen nachweisen lassen, selbst wenn sie ganz in dem eigentlichen Text aufgegangen und mit demselben verchmolzen sind. Ehe wir aber nach diesen Ideen selbst forschen, müssen wir den Weg zu entdecken suchen, auf dem sie von dem Avesta in die Genesis und von der Genesis in das Avesta übergegangen sind. Aus der Geschichte können wir ersehen, auf welche Weise persische Wörter und Anschauungen in so spät entstandene Theile des alten Testaments gelangt sind, wie das Buch Tobiä oder das Buch Daniel. Daniel mag unter der Regierung von Darius oder Cyrus dem Perser gelebt haben. Wie aber wären die Juden und Perser vor der Zeit von Cyrus dem Perser mit einander in Berührung gekommen? Dr. Spiegel sagt, Zoroaster sei in Haran geboren. Die muhamedanischen Schriftsteller des Mittelalters legen der Ebene, durch die der Araxes fliesst, diesen Namen bei, und Anquetil Düperron identificirt ihn mit dem Namen Airyana Vaêç̧a, den Zoroaster in dem Zendavesta dem Lande beilegt, das Ormuzd zuerst erschaffen. Die Parsis verlegen dies heilige Land nach Atropatene, und offenbar ist es das nördlichste Land, das dem Verfasser, oder den Verfassern des Avesta bekannt war. Dr. Spiegel scheint uns Recht zu haben, wenn er die traditionelle geographische Lage von Airyana Vaêç̧a gegen neuere Ansichten in Schutz nimmt, wonach es mehr östlich in der Hochebene von Pamer zu setzen wäre; auch geben wir gern zu, dass der Name Airyana Vaêç̧a (Same des Arier) sich leicht in Arran verwandeln konnte. Wir wollen auch die Richtigkeit der Argumente zugeben, durch die er beweist, dass die Schriften, die man jetzt Zendavesta nennt, im östlichen, und nicht im westlichen Persien entstanden sind, können aber seinen Schlussfolgerungen (S. 270) nicht ohne weiteres beistimmen, dass Zoroaster desshalb, weil das Zendavesta und spätere Traditionen Arran oder die westlichen Provinzen als seinen Wohnsitz angeben, nicht der Verfasser des Avesta sein kann, indem dies Werk ausschliesslich den östlichen Provinzen anzugehören scheint. Die Traditionen selbst, auf die sich Dr. Spiegel beruft, beweisen, dass Zoroaster von Arran nach Balkh, an den Hof von Gutstasp, Sohn

des Lohrasp, ausgewandert ist, und da alle Traditionen denselben historischen Werth haben, können wir auch annehmen, dass Zoroaster zuerst in Balkh seine neue Lehre verkündigte, und dass sie sich von dort aus immer mehr nach Osten verbreitete. Aber selbst wenn wir Dr. Spiegel zugeben, dass Arran, das Land, das der Araxes durchströmt, der Geburtsort Zoroasters ist, so können wir ihm unmöglich folgen, wenn er weiter behauptet, dass Arran mit Haran, dem Ausgangspunkt des hebräischen Volkes[3], identisch ist. Hält er die Namen für identisch? Wie liesse sich die Aspirata und das zweite *r* erklären? Wie liesse es sich erklären, dass wir die im Mittelalter entstandene Form von Airyana Vaeǵa, nämlich Arran in der Genesis fänden? und könnte man, selbst wenn man die Verschiedenheit der Namen unbeachtet liesse, in einigen Zeilen die viel bestrittene Lage von Haran feststellen, und damit die Wasserscheide bestimmen, die die arischen und semitischen Nationen von einander trennte? Vor mehr als hundert Jahren schon hat Abbé Bannier zu beweisen versucht, dass Haran, wohin sich Abraham begab, die Hauptstadt des Sabismus war, und dass die Chaldäer in Ur Feueranbeter waren, (Die Mythologie erklärt durch die Geschichte, Band 1, Buch III, Kap. 3); solche Theorien sind aber jetzt nicht mehr an der Zeit. Nachdem Dr. Spiegel, seiner Meinung nach, den Punkt bestimmt hat, wo das erste Zusammentreffen zwischen Abraham und Zoroaster stattgefunden, folgert er weiter, dass alle Anschauungen, die der Genesis und dem Avesta gemein sind, aus jener ältesten Zeit datiren, wo zwischen Abraham, dem Propheten der Juden, und Zoroaster, dem Propheten der Iranier, ein persönlicher Verkehr möglich war. Die Gegenpartei könnte hier Dr. Spiegel daran erinnern, dass Abraham die Genesis nicht geschrieben, noch Zoroaster, nach Dr. Spiegels Ansicht, das Zendavesta, und dass also ihr freundschaftlicher Verkehr in Arran auf die Anschauungen, die die Genesis und das Avesta mit einander gemein haben, nicht den geringsten Einfluss ausüben konnte. Gesetzt aber, wir gäben zu, dass, wie Dr. Spiegel sich ausdrückt, das Avesta Zoroastrische, und die Genesis Abrahamitische Anschauungen enthält, so müssen wir doch gewiss gestehen, dass noch oft Gelegenheit war, in das sogenannte Avesta

jüdische, und in die Genesis eranische Ideen aufzunehmen, ehe die ersten Manuscripte der Genesis und des Avesta geschrieben wurden. Die Zend-Manuscripte des Avesta sind modern und die ältesten hebräischen Manuscripte, die wir von der Genesis haben, stammen frühestens aus dem zehnten Jahrhundert n. Chr. Der Text des Avesta kann durch die Pehlevi-Uebersetzung, die unter den Sassaniden (226—651 n. Chr.) gemacht worden, controlirt werden, eben so wie der Text der Genesis durch die Septuaginta controlirt werden kann, die vom dritten Jahrhundert v. Chr. datirt. Es ist bekannt, dass an demselben Orte, wo das alte Testament ins Griechische übertragen wurde, nämlich in Alexandrien, um dieselbe Zeit eine griechische Uebersetzung des Avesta veranstaltet worden, so dass wir im dritten Jahrhundert v. Chr. einen historisch erwiesenen Verkehr zwischen den Anhängern der Genesis und den Anhängern des Avesta vor uns haben, der Gelegenheit genug für den Ideenaustausch bot, der nach Dr. Spiegels Ansicht nur in Arran zur Zeit von Abraham und Zoroaster stattfinden konnte. Man dürfte uns einwenden, dass wir hier um den Sieg, nicht um die Wahrheit streiten, und dass uns kein Gelehrter zugestehen würde, dass sich das Avesta in seiner ursprünglichen Form nicht auf einen früheren Zeitpunkt, als das dritte Jahrhundert v. Chr. zurückführen lässt. Stellt man aber einen so allgemeinen Satz auf wie der ist, dass Alles, was die Genesis und das Avesta gemein haben, aus der Zeit stammt, ehe Abraham nach Canaan, und Zoroaster nach Balkh übersiedelte, so sollte man doch jede Möglichkeit eines spätern Verkehrs nicht unbeachtet lassen.

Was ist die Folge! Gleich die erste Tradition, die man als beiden Werken gemeinsam anführt, nämlich die von den vier Weltaltern, findet sich anerkanntermassen nur in den spätern Schriften der Parsis und lässt sich in ihrer bestimmten Form nicht weiter zurückführen als auf die Zeit der Sassaniden (Erân, S. 275). Man sagt, dass sich in ältern Schriften Andeutungen davon finden lassen, aber diese Andeutungen sind äusserst unbestimmt.[4] Wir müssen aber noch einen Schritt weiter gehen, und gestehen, dass wir, nachdem wir die drei Seiten aufmerksam

durchgelesen hatten, die Dr. Spiegel diesem Gegenstand widmet, in diesem Punkt nicht die geringste Aehnlichkeit zwischen dem Avesta und der Genesis entdecken können. In der Genesis werden die vier Weltalter nie zu einer bestimmten Theorie, wie bei den Parsis, den Indern, und vielleicht selbst bei den Griechen. Sagen wir, dass die Periode von Adam bis Noah die erste, von Noah bis Abraham die zweite, von Abraham bis zum Tod Jacobs die dritte ist, und die Periode, die mit der Verbannung nach Egypten anfängt, die vierte, so übertragen wir ganz willkürlich unsere Ideen auf die Genesis, können aber nicht behaupten, dass der Verfasser der Genesis auf diese vierfache Eintheilung besonderes Gewicht legt. Die Parsis dagegen haben ein bestimmtes System. Nach ihnen soll die Welt 12,000 Jahre bestehen. Während der ersten Periode von 3000 Jahren wurde die Welt geschaffen. Während der zweiten Periode lebte Gayo-maratan, der erste Mensch, allein, ohne den Angriffen des Bösen ausgesetzt zu sein. Während der nächsten 3000 Jahre fing der Krieg zwischen dem Guten und Bösen, zwischen Ormuzd und Ahriman in seiner grössten Heftigkeit an, die allmählig nachlässt in den 3000 Jahren, die die vierte Periode bilden, welche noch vergehen muss, ehe das Gute vollständig den Sieg erkämpft. Wo ist hier irgend eine Aehnlichkeit zwischen der Genesis und dem Avesta? Dr. Spiegel beruft sich auf Dr. Windischmann's Zoroastrische Studien, und auf die Entdeckung desselben, dass zwischen Adam und Noah zehn Generationen liegen, und zwischen Yima und Thraêtaona gleichfalls, dass zwölf Generationen zwischen Sem und Isaac sind, wie auch zwischen Thraêtaona und M a n u s *k* i t r a, und dass zwischen Isaac und David, so wie zwischen Manus*k*itra und Zarathustra dreizehn Generationen liegen. Was würde der gelehrte Sachwalter der andern Partei hiergegen einwenden können? Erstens, dass aus Versehen statt Noah der Name Sem gebraucht wird. Zweitens, dass man Yima, der als identisch mit Adam angenommen wird, in dem Avesta niemals als den ersten Menschen hingestellt findet, sondern dass ihm im Gegentheil eine lange Reihe Vorfahren vorangeht, und dass er von zahlreichen Unterthanen umgeben ist, die nicht seine Nachkommen sind. Drittens, dass

man, um in der Genesis drei Perioden von zehn, zwölf und dreizehn Generationen festzustellen, Isaac, der entschieden der dritten angehört, mit in die zweite zählen muss, so dass eigentlich die Zahl der Generationen nur in einer Periode übereinstimmt, und das beweist im Grunde nichts.[5] Was die Aehnlichkeit zwischen den vier Yugas der Brahmanen und den vier Weltaltern der Parsis betrifft, so können wir nur sagen, dass, falls sie wirklich besteht, bis jetzt noch Niemand sie bewiesen hat. Die Griechen, bei denen auch die primitive Doctrin von vier Weltaltern zu finden sein soll, glauben an fünf, nicht an vier Weltalter, und theilen sie in einer Weise ein, die weder an die Yugas der Hindus, noch an die hebräischen Patriarchen, noch an den Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman irgendwie erinnert.

Wir kommen jetzt zu dem zweiten Punkt, nämlich zur Geschichte der Schöpfung, wie sie in der Genesis und im Avesta erzählt wird. Hier stossen wir wirklich auf einige auffallend übereinstimmende Punkte. Die Genesis erzählt, dass die Welt in sechs Tagen, das Avesta, dass sie in sechs Perioden geschaffen sei, die zusammen ein Jahr ausmachen. In der Genesis wird der Mensch zuletzt geschaffen, dasselbe ist in dem Avesta der Fall. Dass die beiden Berichte in allen andern Punkten von einander abweichen, giebt selbst Dr. Spiegel zu, aber in der Geschichte von der Versuchung und vom Sündenfall sollen sie nach seiner Ansicht wieder übereinstimmen. Da Dr. Spiegel die Geschichte von der Versuchung, wie sie im Avesta gegeben wird, nicht erzählt, so können wir über die Punkte nicht urtheilen, die, seiner Ansicht nach, die Juden von den Persern entlehnt haben sollen. Ziehen wir aber Herrn Bréal zu Rath, der in seinem »Hercule et Cacus« diesen Gegenstand ausführlicher behandelt, so finden wir bei ihm nur die Behauptung, dass der Dualismus des Avesta, der Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman, dem Princip des Lichtes und der Finsterniss, das schwache Spiegelbild jenes grossartigen Kampfes zwischen Indra, dem Gott des Himmels, und V*ri*tra, dem Dämon der Nacht und der Finsterniss ist, den wir wieder und immer wieder in den Hymnen des Rigveda besungen finden. Dieser Ansicht liegt eine gewisse Wahrheit zu Grunde; wir glauben aber nicht, dass sie

das Grundprincip der Religion Zoroasters in das rechte Licht setzt, welches Princip auf dem feierlichen Protest gegen die Vergötterung der Naturkräfte beruht, die in den Vedas angerufen werden, und auf der Anerkennung einer höchsten Macht, des Gottes des Lichts in der ausgedehntesten Bedeutung des Worts, des Geistes Ahura, der die Welt geschaffen hat, der sie regiert, und sie gegen die Macht des Bösen vertheidigt. Diese Macht des Bösen, die in den ältesten Theilen des Avesta noch nicht Ahriman (d. h. angro mainyus) heisst, kann in spätern Zeiten Epitheta angenommen haben, die in früheren Zeiten V*r*itra und andern Feinden der lichten Götter beigelegt wurden, und so auch den Namen Schlange bekommen haben. Folgt aber daraus, dass das böse Princip im Avesta Schlange oder Azhi-Dahâka genannt wird, dass die Schlange im dritten Kapitel der Genesis dem Persischen entnommen sein muss? Weder im Rigveda, noch im Avesta nimmt die Schlange eine so schlaue, einschmeichelnde Gestalt an wie in der Genesis, und der Fluch, der über dieselbe ausgesprochen wird: weil du solches gethan hast, seist du verflucht vor allem Vieh, und allen Thieren auf der Erde! ist dem Verhältniss von V*r*itra zu Indra, oder von Ahriman zu Ormuzd, die sich fast wie ebenbürtig gegenüberstehen, ganz entgegen. In den späteren Büchern, wie im 1 Buch der Chronika XXI, 1, wo erwähnt wird, dass Satan David eingab, Israel zu zählen (dieselbe Eingebung, die im 2 Buch Samuelis XXIV, 1 dem Zorn des Herrn zugeschrieben wird, der David reizte, das Volk zu zählen) und in allen Stellen des neuen Testaments, wo von der Macht des Bösen als von einer Persönlichkeit gesprochen wird, können wir den Einfluss persischer Ausdrucksweise annehmen, obwohl dieser Einfluss schwer zu beweisen sein dürfte. Was die Schlange im Paradies betrifft, so ist dies eine Idee, die ebenso gut bei den Juden, als bei den Bramahnen entstehen konnte, und die Schlange, die Eva verführte, kann kaum mit der grossartigen Auffassung von der furchtbaren Macht V*r*itras und Ahrimans in dem Veda und Avesta verglichen werden.

Dr. Spiegel spricht dann von der Aehnlichkeit zwischen Eden und dem Paradies Zoroasters, und obwohl er zugiebt, dass

er sich hier wieder hauptsächlich auf den Bundehesch verlässt, ein Werk aus der Zeit der Sassaniden, so behauptet er doch, dass dies Werk sich mit der Genesis vergleichen lässt, da es nur wirklich alte Traditionen enthält. Wir bestreiten keinen Augenblick, dass es sich so verhalten kann, da aber in einem Fall wie der vorliegende, alles auf die genauen Daten ankommt, so können wir auf eine solche Vertheidigung kein Gewicht legen. Wir schätzen Dr. Spiegels Uebersetzung aus dem Bundehesch sehr hoch und theilen ganz seine Ansicht, dass man fast mit Bestimmtheit annehmen kann,' dass der Pison der Indus, und der Gihon der Jaxartes ist. Die Identificirung des persischen Flussnamens Ra*n*ha (der Rasâ des Veda), mit dem Araxes, wie Herodot (1, 202) den Jaxartes benennt, ist höchst scharfsinnig und wohlbegründet. Trotzdem möchten wir aber doch erfahren, in welcher Sprache der Indus zuerst Pison, und der Jaxartes oder vielleicht der Oxus zuerst Gihon genannt wurde.

Wir kommen jetzt zu den beiden Bäumen in Eden, dem Baum der Erkenntniss und dem Baum des Lebens. Dr. Windischmann hat gezeigt, dass auch die Eranier von zwei Bäumen wussten, von denen der eine, Gaokerena genannt, den weissen Haoma trug, und der andere der schmerzlose Baum hiess. Diese beiden Bäume sollen mit dem einen Feigenbaume, aus dem, wie die Inder glauben, die Welt geschaffen ist, identisch sein. Die Inder glaubten aber erstens nichts derart, und zweitens sind ein Baum und zwei Bäume so wenig dasselbe, wie Norden und Süden. Wir müssen indessen gestehen, dass wir über die beiden Bäume der Eranier noch weit mehr erfahren müssen, ehe wir den schmerzlosen Baum mit dem Baum der Erkenntniss vom Guten und Bösen vergleichen können, obwohl der weisse Haoma-Baum an den Lebensbaum erinnert, besonders wenn wir in Betracht ziehen, dass der Saft des Haoma, so wie der des indischen Soma, den davon Trinkenden Unsterblichkeit verleihen soll. Wir finden auch, dass der Vergleich mit den Cherubim, die den Lebensbaum bewachen, und den Hütern des Soma in dem Veda und Avesta beachtenswerth, und möchten die etymologische Ableitung der Worte Cherubim von dem Griechischen γρύφες, Greifen, und

Seraphim von dem Sanskrit Sarpa, Schlange, gern bewiesen oder widerlegt sehen.

Die Sündfluth wird weder in den zoroastrischen Schriften, noch in den Hymnen des Rigveda erwähnt. Sie wird indessen in einem der spätern Brâhma*n*as erwähnt, und die wohlerwogene Ansicht Bürnoufs, dass die Inder die Sage von der Sündfluth von ihren semitischen Nachbarn angenommen, scheint noch grösseres Gewicht durch den Umstand zu erlangen, dass die Geschichte von der Sündfluth nur dies e i n e Mal in der ganzen vedischen Literatur erwähnt wird. Bis jetzt ist übrigens noch kein einziger Punkt entdeckt, der uns die Ueberzeugung abnöthigte, dass die Geschichte von der Sündfluth, wie sie in dem *S*atapatha-brâhma*n*a erzählt und in dem Mahâbhârata und Purâ*n*as wiederholt wird, semitischen Ursprungs sei, da die Zahl der Tage der einzige wichtige Punkt ist, in dem die beiden Erzählungen auf eine auffallende Weise übereinstimmen.

Dass sich die Arche auf dem Ararat niederliess, und dass sich der Name Ararat aus dem Persischen herleiten lässt, beweist nichts. Die Etymologie ist geistreich, aber weiter nichts, und dasselbe müssen wir von Dr. Spiegel's übrigen Argumenten sagen. Thraêtaona, der schon einmal mit Noah verglichen worden, vertheilte sein Land unter seine drei Söhne und gab das Land Eran dem Jüngsten, den seine Brüder, erbittert über diese Ungerechtigkeit, ermordeten. Noah hatte freilich auch drei Söhne, aber hiermit hört jede Aehnlichkeit auf, denn dass Terah drei Söhne hatte, von denen nur Abraham das gelobte Land bekam, und dass von Isaak's beiden Söhnen nur der jüngere sein Erbe wurde, ist für den vorliegenden Fall nicht von Wichtigkeit, obwohl es Dr. Spiegel wieder an Thraêtaona erinnern mag. Wir geben Dr. Spiegel zu, dass Zoroasters Charakter mit der semitischen Ansicht vom Charakter eines Propheten übereinstimmt. Er ist würdig, mit Ormuzd persönlich zu verkehren, von Ormuzd selbst erhält er jedes Wort, wenn auch nicht, wie Dr. Spiegel meint, jeden Buchstaben des Gesetzes. Aber so gut wie Zoroaster eine wirkliche Persönlichkeit war, war es auch Abraham, und der Umstand, dass Beide miteinander Aehnlichkeit haben, beweist

noch immer nicht, dass sie an demselben Orte, oder um dieselbe Zeit gelebt, und dass Einer die Ideen des Andern angenommen. Was Dr. Spiegel von dem persischen Namen der Gottheit »Ahura« sagt, ist sehr zu bezweifeln. Er sagt: Ahura sowohl wie Ahu bedeutet Herr, und muss auf die Wurzel Ah, im Sanskrit as zurückgeführt werden, die »Sein« bedeutet, so dass Ahura dieselbe Bedeutung wie Jahve, derjenige der ist, hat. Die Wurzel as bedeutet freilich »Sein«, aber nur weil sie ursprünglich athmen bedeutete. Nach dieser ursprünglichen Bedeutung bildeten die Hindus asu, Athem, und den Namen für Gott, Asura — mag es nur der Athmende, oder der Athemgebende bedeuten. Im Zend verwandelte sich Asura in Ahura, und wenn es die allgemeine Bedeutung »Herr« annahm, so ist dies ebensogut eine secundäre Bedeutung, wie die Bedeutung Dämon, böser Geist, die Asura in der spätern Sanskritsprache der Brâhma*n*as annahm.

Hierauf resümirt Dr. Spiegel seine Beweisgründe. Er hat nichts weiter vorzubringen, glaubt aber folgende Punkte bewiesen zu haben: einen Verkehr zwischen den semitischen und arischen Nationen in den ältesten Zeiten; einen gemeinsamen Glauben an ein Paradies, das nahe an den Quellen des Oxus und Jaxartes lag; ein Zusammenwohnen von Abraham und Zoroaster in Haran oder Arran oder Airyana vaê*g*a. In jenen Ländern leben, wie er sagt, noch immer semitische und arische Völker neben einander, und so war es von Alters her, und da sich die jüdischen Traditionen den persischen mehr als den indischen nähern, sollen wir annehmen, dass diese beiden Völkerstämme im engsten Verkehr mit einander lebten, ehe sie diesen alten Herd der Civilisation verliessen und nach Westen und Osten zogen, d. h. ehe Abraham nach Canaan zog, und ehe die Brahmanen Indien bevölkerten.

Wir haben eine unparteiische Darlegung von Dr. Spiegels Argumenten gegeben, und brauchen kaum hinzuzufügen, dass wir Thatsachen, die wirklich beweisen, dass die Genesis auf dem Avesta, oder das Avesta auf der Genesis beruht, mit Freuden angenommen hätten. Es wäre lächerlich, Thatsachen zu widersprechen, wenn wirklich Thatsachen vorliegen, und wir haben nicht den geringsten Grund anzunehmen, dass bei persönlichem

Verkehr der jüdische Patriarch nichts von dem iranischen Propheten, und der iranische Prophet nichts von dem jüdischen Patriarchen angenommen haben sollte. Liesse dieser Verkehr sich wirklich beweisen, so würde er den historischen Charakter des alten Testaments nur fester begründen, und mehr werth sein, als die gesuchtesten Theorien, durch die man den übernatürlichen Ursprung dieser Bücher zu beweisen sucht. Wenn wir aber durchaus nicht bestreiten wollen, dass sich noch handgreiflichere Aehnlichkeiten zwischen dem alten Testament und dem Zendavesta entdecken lassen, so müssen wir doch jedenfalls dagegen protestiren, wenn ein so wichtiger und interessanter Gegenstand so bloss auf Treu und Glauben hin behandelt wird.

April 1864.

VIII.

Die heutigen Parsis.[1]

I.

Es ist eigentlich Unrecht, einer religiösen Sekte einen Namen beizulegen, gegen den die Mitglieder derselben protestiren. Der Name Feueranbeter für die Anhänger Zoroasters ist aber so allgemein angenommen, dass er noch gebraucht werden wird, wenn Ormuzds letzter Verehrer längst von der Erde verschwunden ist. Die Zahl der Anhänger Zoroasters ist schon jetzt so zusammengeschmolzen, dass sie in der religiösen Statistik der Welt kaum mehr eine Stelle finden. Berghaus theilt in seinem physikalischen Atlas die Menschen folgendermassen nach ihren Religionen ein:

Buddhisten	31,2	Procent.
Christen	30,7	«
Muhamedaner	15,7	«
Brahmanen	13,4	«
Heiden	8,7	«
Juden	0,3	«

Die Zahl der Feueranbeter giebt er gar nicht an und erwähnt auch nicht, zu welcher Abtheilung er sie in seiner allgemeinen Aufstellung gerechnet hat. Ein religiöser Census ist immer mit grossen Schwierigkeiten verknüpft, besonders wenn es sich um orientalische Nationen handelt. Vor ungefähr zweihundert Jahren wurde die Zahl der Gabar (wie sie in Persien heissen) von Reisenden auf 80,000 Familien oder 400,000 Seelen geschätzt. Gegenwärtig beläuft sich die Zahl der Parsis im westlichen Indien

auf 100,000, und wenn wir die 5500 in Yazd und Kirman lebenden dazurechnen, so finden wir, dass ihre Anzahl sich im Ganzen auf 105,500 beläuft. Die Zahl der Juden wird gewöhnlich auf 3,600,000 angenommen, und wenn sie 0,3 % von dem ganzen Menschengeschlecht ausmachen, so würden die Feueranbeter heutigen Tages nur ungefähr 0,01 % von der ganzen Bevölkerung der Erde bilden. Es hat indessen Zeiten gegeben, wo es schien, als sollte der Dienst Ormuzds sich triumphirend über den Ruinen der Tempel aller andern Götter erheben. Hätten die Griechen die Schlachten bei Marathon und Salamis verloren und sich Persien unterwerfen müssen, dann wäre die Staatsreligion vom Reich des Cyrus, der Dienst Ormuzds, die Religion der gesammten civilisirten Welt geworden. Assyrien und Babylonien waren in das persische Reich aufgegangen, die Juden lebten in persischer Gefangenschaft, oder standen in ihrer Heimat unter persischer Oberherrschaft. Die heiligen Monumente Egyptens waren von den persischen Soldaten verstümmelt worden, und die Edicte des grossen Königs, des Königs der Könige, wurden nach Indien, nach Griechenland, nach Egypten, nach dem Lande der Scythen gesandt. Hätte also Darius durch »die Gnade Auramazda's« die Freiheit Griechenlands vernichtet, so hätte wahrscheinlich der reinere Glaube Zoroasters die olympischen Fabeln verdrängt. Später gewann die neubelebte Nationalreligion Zoroasters unter den Sassaniden (226—651 n. Chr.) solche Macht, dass Schapur II., wie ein zweiter Diocletian, daran denken konnte, das Christenthum auszurotten. Die verfolgten Christen waren im Osten ebenso grossen Leiden ausgesetzt, wie je im Westen; auch waren es weder die Waffen römischer Kaiser, noch die Argumente christlicher Theologen, die dem Reich des Cyrus und dem Altar des Ormuzd den Todesstoss gegeben. Persiens Macht musste zuletzt den Arabern erliegen, und ihnen verdankt man es, dass die Religion des Ormuzd, die einst der Schrecken der Welt war, seit einem Jahrtausend nur eine historische Merkwürdigkeit ist.

Die heiligen Schriften der Anhänger Zoroasters, gewöhnlich das Zendavesta genannt, haben seit ungefähr einem Jahrhundert die Aufmerksamkeit der Gelehrten in Anspruch genommen. Dank

der abenteuerlichen Aufopferung Anquetil Düperron's und den sorgfältigen Forschungen von Rask, Bürnouf, Westergaard, Spiegel und Haug, sind wir allmälig dahin gelangt, die Ueberreste der altpersischen Religionssprache verstehen zu können. Die Aufgabe war nicht leicht, und ohne das Licht, das die Sprachwissenschaft auf die Gesetze der menschlichen Rede geworfen, hätte Bürnouf ebensowenig wie Hyde, der bekannte Professor des Hebräischen und Arabischen in Oxford, die Ueberreste der Religion Zoroasters erläutern können. Auf welche Weise das Problem gelöst worden, ist Allen, die sich für den Fortschritt der modernen Wissenschaft interessiren, bekannt. Es war eine ebenso ruhmvolle Leistung, als das Entziffern der in Keilschrift geschriebenen Edicte des Darius, und die grösste Anerkennung, die Bürnouf und seinen Mitarbeitern geworden, liegt darin, dass Gelehrte, die weder geneigt waren ihr kritisches Verfahren zu prüfen, noch Zeit hatten, diese unermüdlichen Pioniere durch die verschlungenen Pfade ihrer Forschungen zu begleiten, das Entziffern des alten Zend und des Altpersischen aus der Achämenidischen Periode für unmöglich, undenkbar, ja fast für ein Mirakel erklärt haben.

Während sich nun europäische Gelehrte damit beschäftigen, die alten Urkunden von Zoroasters Religion an das Tageslicht zu fördern, ist es interessant, zu erfahren, was aus der Religion in jenen wenigen Colonien geworden ist, wo sie noch eine kleine Gemeinde von Anhängern zählt. Obgleich jede Religion nur in ihrem ersten Stadium von wirklich bedeutendem Interesse ist, so bietet doch auch ihre spätere Entwickelung trotz aller Irrthümer, Fehler und Verderbniss, dem denkenden Geschichtsforscher manche wichtige Lehre. Wir sehen hier eine der ältesten Religionen der Welt, einst die Staatsreligion des mächtigsten Reichs, aus ihrer Heimat vertrieben, jedes politischen Einflusses beraubt, und ohne den Nimbus einer mächtigen und aufgeklärten Geistlichkeit, zu der sich dennoch eine Hand voll Exilirter im westlichen Indien, Männer von Vermögen, Geist und moralischem Werth, — mit einer Inbrunst bekennen, die wir in grössern religiösen Körperschaften gar oft vermissen. Es verlohnt sich schon der Mühe für den Philosophen und Theologen, dieser Re-

ligion eine ernste Betrachtung zu widmen, um, wo möglich, den Zauber zu entdecken, durch den jene scheinbar verkommene Religion noch immer die Liebe der aufgeklärten Parsis in Indien fesselt, so dass sie den Lockungen der Brahmaverehrer und den dringenden Ansprachen der christlichen Missionäre standhaft widerstehen. Wir glauben behaupten zu dürfen, dass die beiden Broschüren, die Herr Dadabhai Naoroji, ein angesehenes Mitglied der Parsigemeinde, und Professor des Guzerati am University College, vor Kurzem herausgegeben, Probleme behandle, die für viele von unsern Lesern von mehr als bloss vorübergehendem Interesse sind. Die eine enthält eine Abhandlung, die er vor der philomathischen Gesellschaft in Liverpool gehalten hat: Ueber die Sitten und Gebräuche der Parsis. Die zweite eine Vorlesung vor der literarischen und philosophischen Gesellschaft in Liverpool: Ueber die Parsi-Religion.

Aus der ersten von diesen beiden Broschüren ersehen wir, dass die Parsis im westlichen Indien zwei Parteien bilden. Sie hängen beide mit gleicher Festigkeit an dem Glauben ihrer Väter, weichen aber in ihrer Lebensweise von einander ab. Die Conservativen hängen beharrlich an allem Althergebrachten und Gebräuchlichem, es mag noch so abgeschmackt oder schädlich sein, während die liberale Partei dahin strebt, die Missbräuche früherer Zeiten abzustreifen, und die Vortheile der europäischen Civilisation zu benutzen, soweit es ihre Religion und ihr orientalischer Charakter gestatten. Der Verfasser bemerkt: »Wenn ich sage, dass die Parsis sich der Tische, Messer und Gabeln bedienen, um ihre Mahlzeiten einzunehmen, so ist dies nur von einem Theil derselben wahr, von dem andern aber gänzlich unrichtig. In einem Hause sieht man im Esszimmer den Tisch mit allem gedeckt, was man in Europa für diesen angenehmen Zweck für nöthig hält. Nebenan ist der Hausherr vielleicht ganz damit zufrieden, sein Mittagsmahl in der primitiven althergebrachten Weise einzunehmen, und kauert auf einer Matte, während vor ihm auf einem zwei bis drei Zoll hohen Schemel ein grosser messingener oder kupferner Teller steht (rund und von der Grösse eines gewöhnlichen Theebrets), worauf sämmtliche Gerichte, aus

denen sein Mittagsessen besteht, in kleinen Häufchen liegen, neben ihm ein kleiner kupferner, von innen verzinnter Becher, der sein Getränk enthält, während seine Finger ihm als Messer und Gabel dienen. So lebt er, nicht weil er sich keinen Tisch und derartige Dinge anschaffen könnte, sondern weil er leben will wie seine Väter lebten, oder vielleicht, weil es ihm nie in den Sinn gekommen ist, dass er dergleichen nöthig habe.«

Statt uns also das Leben der heutigen Parsis im Allgemeinen zu schildern, giebt uns Herr Dadabhai Naoroji zwei getrennte Berichte vom Leben der alten und der neuen Schule. Er schildert uns die Einzelheiten im täglichen Leben eines Parsis von dem Moment an wo er aufsteht, bis er sich wieder zur Ruhe begiebt, und die Hauptceremonien, denen er unterworfen von der Stunde seiner Geburt bis zu seinem Begräbniss. Obgleich wir aus seinen Schriften ersehen, dass der Verfasser selbst der liberalen Partei angehört, so müssen wir doch anerkennen, dass er der Gegenpartei Gerechtigkeit widerfahren lässt. Nirgends stossen wir auf ein spöttisches Wort, selbst wenn z. B. vom Nirang die Rede ist, wo die Versuchung dazu doch sehr gross gewesen sein muss. Was der Nirang ist, wollen wir den Verfasser selbst erklären lassen.

»Der Nirang ist der Urin von Kühen, Ochsen oder Ziegen, und die zweite Handlung, die ein Parsi vornimmt, nachdem er aufgestanden, besteht darin, dass er sich Gesicht und Hände damit einreibt. Ehe er sein Gesicht mit Nirang berührt, oder so lange der Nirang in seinen Händen ist, darf er nichts mit blossen Händen anfassen, sondern muss sich, um den Nirang abzuwaschen, entweder Wasser über die Hände giessen lassen, oder zu dem Mittel seine Zuflucht nehmen, dass er den Krug mit einem Stück Zeug, z. B. mit seinem Taschentuch oder seiner Sudrâ, d. h. seiner Blouse erfasst. Er giesst erst auf die eine Hand Wasser, nimmt dann den Krug in die andere Hand und wäscht sich die andere Hand, Gesicht und Füsse. So merkwürdig diese Reinigung erscheint, so wird es geradezu widerlich, wenn wir hören, dass Frauen nach ihrer Entbindung nicht nur die heilige Waschung vornehmen müssen, sondern dass sie sogar etwas von dem Nirang trinken müssen, und dass Kinder dieselbe Ceremonie durch-

machen, wenn sie mit der Sudra und dem Kusti, den Abzeichen des Zoroastrischen Glaubens, bekleidet werden. Die liberale Partei hat diese widerwärtige Sitte gänzlich aufgegeben, die Conservativen hängen aber noch daran, obgleich, wie Herr Dadabhai Naoroji sagt, ihr Glaube, dass der Nirang den Satan vertreiben soll, etwas schwankend geworden ist. Der Verfasser sagt: »Die Reformatoren behaupten, dass sich in den Originalschriften von Zurthoscht für diesen schmutzigen Gebrauch keine Autorität finden lässt, und dass sie erst später eingeführt worden. Die alte Partei führt dabei die Werke einiger Priester aus frühern Zeiten an, und erklärt, dass der Gebrauch aufrecht erhalten werden muss. Sie citiren eine Stelle aus dem Zendavesta, die ihre Ansicht bestätigt, und von der ihre Gegner behaupten, dass sie sich gar nicht auf diesen Punkt beziehe.« Die Wahrheit nöthigt uns, hier der alten Schule Recht zu geben, was immer unsere eigene Ansicht vom Nirang sein mag, und hätte der Verfasser das neunte Fasgard des Vendidad (S. 120, Z. 21, in der Brockhaus'schen Ausgabe) nachgesehen, so würde er gefunden haben, dass sowohl das Trinken des Gaomaezo, d. h. des Nirang, als auch das Einreiben mit demselben bei gewissen Reinigungsfeierlichkeiten vorgeschrieben ist. Der Gebrauch beruht also nicht nur auf der Autorität einiger Priester, sondern auf den buchstäblichen Worten des Zendavesta, des offenbarten Wortes Ormuzds, und wenn die liberale Partei, wie Dadabhai Naoroji schreibt, keine Ceremonie und Ansicht abschaffen will, die auf dem ursprünglichen Zendavesta beruht, so befürchten wir, dass sie das Waschen mit Nirang und sogar das Trinken desselben beibehalten müsste.

Ein frommer Parsi muss täglich wenigstens sechzehnmal seine Gebete sagen. Zuerst wenn er aufsteht, dann während der Nirangceremonie, darauf, wenn er sich badet, wenn er sich die Zähne putzt, wenn er mit seinen Waschungen fertig ist. Dieselben Gebete werden jedesmal wiederholt, wenn ein Parsi sich die Hände wäscht. Jede von den drei Mahlzeiten, die ein Parsi einnimmt, fängt mit einem Gebet an und hört mit einem Gebet auf; ausser dem gewöhnlichen Tischgebet und vor dem Schlafengehen wird das Tagewerk mit einem Gebet beendigt. Das Merkwürdigste ist aber, dass

weder die Parsis, noch ihre Priester die alte Sprache, in der diese Gebete abgefasst sind, verstehen. Wir wollen die eigenen Worte des Verfassers anführen, der selbst der Priesterkaste angehört. Er sagt:

»Die Gebete werden in der alten Zendsprache gesprochen, oder vielmehr recitirt, ohne dass Priester und Volk ein Wort davon verstehen. Bei den Parsis giebt es keine Kanzel. Bei manchen Gelegenheiten, wie bei den zweimonatlichen Festen, den Ghumbars, bei den Ceremonien für die Todten, die am dritten Tage stattfinden, und bei sonstigen religiösen oder festlichen Gelegenheiten finden Versammlungen im Tempel statt. Gebete werden hergesagt, in die einige mit einstimmen, aber keine Rede wird in der Volkssprache gehalten. Gewöhnlich geht jeder Parsi, wenn er Lust hat, oder wenn es ihm passt, in den Feuertempel, sagt seine Gebete her, so lange es ihm gefällt, und giebt vielleicht den Priestern eine Kleinigkeit, um statt seiner die Gebete zu sagen.«

An einer andern Stelle sagt der Verfasser:

»Statt die wahre Lehre zu verbreiten und dem Volke seine religiösen Pflichten zu lehren, sind die Priester von Allen am bigottesten und abergläubischsten, und üben, besonders auf die Frauen, die bis vor Kurzem gar keine Erziehung erhielten, einen höchst verderblichen Einfluss aus. Die Priester haben aber angefangen, sich ihrer unwürdigen Stellung bewusst zu werden. Viele von ihnen erziehen, wenn sie irgendwie können, ihre Söhne für einen andern Beruf. Nur wenige von der Priesterschaft können auf Kenntniss des Zendavesta Anspruch machen, und die Meisten sind nur darin ihren Glaubensgenossen überlegen, dass sie die Bedeutung der Wörter in den heiligen Büchern, so wie sie eben gelehrt wird, kennen, ohne aber die Sprache philologisch oder grammatikalisch zu verstehen.«

Herr Dadabhai Naoroji giebt dann eine kurze, aber genaue Beschreibung sämmtlicher Ceremonien, die bei der Geburt, der Einkleidung der Kinder, den Hochzeiten und den Leichenbegängnissen vollzogen werden, und spricht zuletzt über die hervorragenden Züge im Nationalcharakter der Parsis. Die Parsis sind Monogamisten, sie geniessen nichts, das von Andersgläubigen

zubereitet worden, sie essen weder Ochsen- noch Schweinefleisch. Die Priesterwürde ist erblich. Nur der Sohn eines Priesters kann Priester werden, ist aber nicht gezwungen, in den geistlichen Stand zu treten. Der Oberpriester heisst Dustoor, die Andern werden Mobed genannt.

Die Punkte, für welche die liberale Partei auftritt, sind: Abschaffung der schmutzigen Ablution mit Nirang, Verringerung der grossen Anzahl von obligatorischen Gebeten, Abschaffung der frühen Verlöbnisse der Kinder, Unterdrückung der grossen Verschwendung bei Hochzeiten und bei Leichenbegängnissen, die bessere Erziehung und Bildung der Frauen und ihre Zulassung in die Gesellschaft. Unter dem Namen »Rahanumaee Mazdiaschna«, d. h. Führer der Verehrer Gottes, ist eine Gesellschaft gegründet worden, die Versammlungen veranstaltet, Reden halten lässt, und Schriften vertheilt. Die Gegenpartei hat unter dem Namen »die wahren Führer« gleichfalls eine Gesellschaft gegründet, und wir glauben Herrn Dadabhai Naoroji gern, wenn er versichert, dass die liberale Partei sowohl in Europa, als in Indien durch die Bigotterie und die haltlosen Argumente ihrer Gegner an Macht gewonnen hat. Die liberale Partei hat freilich grosse Fortschritte gemacht, bis jetzt ist aber ihr Zweck nur halb erreicht, und nur dann wird sie ihre religiösen und socialen Reformen mit Erfolg betreiben können, wenn sie sich auf ein gründliches kritisches Studium des Zendavesta stützen kann, auf das sich in religiöser und moralischer Beziehung noch immer alle Parsen als auf die höchste Autorität berufen.

Wir behalten uns die Besprechung der jetzigen religiösen Zustände auf einen andern Artikel vor.

August 1862.

II.

Die sogenannten Feueranbeter beten keineswegs das Feuer an, und sie beschweren sich mit Recht über einen Namen, der sie auf dieselbe Stufe mit den gewöhnlichen Götzendienern stellt. Sie geben zu, dass man sie in der Jugend lehrt, ihr Gesicht, während sie beten, einem leuchtenden Gegenstande zuzuwenden (S. 7), und dass sie das Feuer, wie jedes grosse Naturphänomen, als Symbol der Gottheit betrachten (S. 26). Sie erklären aber mit Bestimmtheit, dass sie nie einen unbeseelten, materiellen Gegenstand um Hülfe oder Segen anflehen, und dass es nicht einmal nothwendig ist, sich beim Gebet an Ormuzd irgend einem Symbol zuzuwenden. Diejenigen Parsis aber, die wirklich aufrichtig sind, und der Ansicht, dass sie der Sonne und dem Feuer göttliche Ehre erweisen, am eifrigsten widersprechen, gestehen doch zu, dass jeder Parsi eine unerklärliche Scheu vor Licht und Feuer empfindet. Das Factum, dass die Parsis die einzigen Orientalen sind, die nicht rauchen, ist höchst bezeichnend, und die meisten von ihnen vermeiden es gern, ein Licht auszublasen. Ein derartiges Gefühl ist schwer zu erklären, es scheint sich aber mit dem vergleichen zu lassen, welches viele Christen vor dem Kreuz hegen. Sie beten das Kreuz nicht an, haben aber eine gewisse Verehrung dafür, und es ist mit einigen von ihren heiligsten Gebräuchen verknüpft.

Wenn uns nun auch die meisten Parsis sagen können, was sie nicht anbeten, so können nur sehr wenige auf die Frage, was sie denn glauben und verehren, eine bestimmte Antwort geben. Ihre Priester würden wahrscheinlich erklären, dass sie Ormuzd verehren, und an seinen Propheten Zoroaster glauben, und würden sich auf das Zendavesta berufen, das das Wort Gottes enthält, wie Ormuzd es Zoroaster geoffenbart hat. Forscht man aber weiter, so müssen sie zugestehen, dass sie von den heiligen

Schriften, an die sie nach ihrer Behauptung noch glauben, kein Wort verstehen, und dass sie für ihren Glauben, dass Zoroaster ein gottgesandter Prophet, und kein Betrüger ist, gar keine Gründe vorbringen können. »Als Körperschaft«, sagt Herr Dadabhai Naoroji, «haben die Priester nicht nur keinen Begriff von ihren Pflichten und von dem Zweck ihrer Stellung, sondern sie sind auch ohne jede Bildung, und viele können nur höchst unvollkommen lesen und schreiben. Von den Gebeten und Recitationen, die in der alten Zendsprache geschrieben sind, verstehen sie kein Wort.«

Was können also die Laien von ihrer Religion wissen? Warum hängen sie mit solcher Liebe an den Lehren Zoroasters, dass sie, trotz aller innern Spaltungen, entschlossen sind, nie irgend welchen andern Glauben anzunehmen. Dass kaum irgend ein Parsi angeben kann, worin sein Glaube besteht, dafür haben wir, so unglaublich es auch klingen mag, doch die beste Autorität, nämlich die Versicherung eines aufgeklärten, wenn auch streng rechtgläubigen Parsi selbst. »Die ganze religiöse Erziehung eines Kindes besteht bei den Parsis darin, dass es eine gewisse Anzahl Gebete in der Zendsprache auswendig lernt, ohne ein Wort von denselben zu verstehen. Eine Kenntniss der religiösen Lehrsätze muss es sich durch gelegentliche Unterhaltungen selbst bilden.« Kurz, ein Parsi weiss selbst kaum, worin seine Religion besteht. Das Zendavesta ist für ihn ein versiegeltes Buch, und eine vorhandene Uebersetzung ins Guzerati ist nicht nach dem Original, sondern nach der Pehlevi-Paraphrase gemacht, und wird von den Priestern nicht als autorisirte Version anerkannt. Bis vor fünf und zwanzig Jahren gab es kein Buch, aus dem ein Parsi, der irgend welchen Trieb zu selbständiger Forschung besass, die Grundlehren seiner Religion hätte ersehen können. Zu jener Zeit wurde, hauptsächlich um dem Einfluss der christlichen Missionäre entgegen zu wirken, ein kurzer Dialog im Guzerati geschrieben. Es ist dies eine Art von Katechismus, der die hauptsächlichen Glaubensartikel der Parsi-Religion in Gestalt von Fragen und Antworten enthält Wir wollen einige Stellen aus diesem Katechismus nach Herrn Dadabhai Naoroji's englischer Uebersetzung anführen. Der Inhalt ist folgendermassen angegeben:

»Einige Fragen und Antworten, welche die Kinder der heiligen Zarthosti-Gemeinde mit den Glaubenssätzen der Mazdiaschna-Religion, d. h. der Verehrung Gottes, bekannt machen sollen.«

Frage. An wen glauben wir, die wir zur Zarthosti-Gemeinde gehören?

Antwort. Wir glauben an einen Gott, und an Niemand ausser ihm.

Frage. Wer ist dieser eine Gott?

Antwort. Der Erschaffer der Welt, des Himmels und der Erde, der Engel, der Sterne, der Sonne, des Mondes, des Wassers, des Feuers, oder der vier Elemente, und alles dessen, was die beiden Welten enthalten.

Frage. Glauben wir an keinen andern Gott?

Antwort. Wer an einen andern Gott ausser diesem Gott glaubt, ist ein Ungläubiger und wird dafür Höllenstrafen leiden.

Frage. Was ist die Gestalt unseres Gottes?

Antwort. Er hat weder Gesicht noch Form, weder Farbe noch Gestalt, und ist an keinem bestimmten Ort. Es giebt keinen Zweiten wie ihn. Er ist so gross, dass wir ihn weder loben noch beschreiben, noch ihn mit unserm Geist erfassen können.

Bis hierher lässt sich gegen diesen Katechismus nichts einwenden, und man ersieht daraus, dass die heutigen Parsis den Dualismus nicht anerkennen, den man gewöhnlich als Grundzug der Parsi-Religion ansieht, nämlich den Glauben an Ormuzd, den Gott des Guten, und an Ahriman, den Gott des Bösen. Ob er sich im Zendavesta findet, ist eine Frage, auf die wir hier nicht weiter eingehen können.

Der Katechismus geht folgendermassen weiter:

Frage. Worin besteht unsere Religion?

Antwort. Unsere Religion ist: die Verehrung Gottes.

Frage. Von wem haben wir diese Religion erhalten?

Antwort. Der wahre Prophet Gottes, der wahre Zurthost (Zoroaster) Asphantamân Anoschirwân — hat uns unsere Religion von Gott gebracht.

Auffallend ist es, dass weder hier, noch an einer andern Stelle, irgend welche Frage, hinsichtlich Zoroasters Recht, als

göttlicher Prophet angesehen zu werden, vorkommt. Er wird weder ein göttliches Wesen, noch ein Sohn des Ormuzd genannt. Plato freilich nennt Zoroaster (Alc. 1, S. 122 a) den Sohn des Oromazes, aber dies ist ein Irrthum, der unsers Wissens nach durch nichts in den alten oder neueren Schriften der Parsis gerechtfertigt wird. Für die Parsis ist Zoroaster nur ein Weiser, ein Prophet, dem Gott seine Gunst geschenkt, und mit dem er in unmittelbarem Verkehr gestanden. Hierfür haben wir aber nur seine eigene Versicherung, ohne irgendwelche übernatürliche Beglaubigung, einige Wunder ausgenommen, die in Schriften von zweifelhafter Autorität erzählt sind. Dies beweist jedenfalls, dass die Parsis nur selten der Controverse ausgesetzt waren, denn da die Angriffe ihrer Gegner jedenfalls gegen einen so unhaltbaren Punkt in ihrem Systeme gerichtet gewesen wären, so würden die Duostors schon Beweise zur Vertheidigung desselben erfunden haben, wäre eine Vertheidigung je nöthig gewesen.

Der nächste Auszug aus dem Katechismus handelt von den canonischen Büchern.

F r a g e. Welche Religion hat uns unser Prophet von Gott gebracht?

A n t w o r t. Die Schüler unsers Propheten haben diese Religion in mehreren Büchern niedergelegt. Viele von diesen Büchern wurden zur Zeit von Alexanders Eroberung zerstört. Die Uebrigen wurden von den Sassaniden mit grosser Sorgfalt und Verehrung bewahrt. Der grössere Theil von diesen wurde wieder bei der Eroberung des Reichs von den Muhamedanern unter dem Khalifen Omar vernichtet, so dass uns nur wenig Bücher geblieben sind, nämlich: Vandidad, Yazaschne, Visparad, Kordeh-Avesta, das Vistasp-Nusk, und einige in Pehlevi geschriebene Bücher. Indem wir unsern Glauben auf diese Bücher gründen, bleiben wir unserer Mazdiaschna-Religion getreu. Wir nehmen diese Bücher als himmlische Bücher an, weil uns Gott die Kunde von diesen Büchern durch den heiligen Zurthost gesandt hat.

Hier finden wir abermals die Theologie als Wissenschaft in ihrer ersten Kindheit. »Wir nehmen diese Bücher als heilige

Bücher an, weil uns Gott die Kunde von diesen Büchern durch den heiligen Zurthost gesandt hat.« Dies ist kein sehr strenger logischer Beweis. Man hätte ebenso gut sagen können: »Wir nehmen sie als himmlische Bücher an, weil wir sie als himmlische Bücher annehmen.« Diese Bücher existiren aber nun einmal, ob sie vom Himmel stammen oder nicht. Sie bilden jedenfalls die Grundlage der zoroastrischen Religion, und sind die einzige Quelle, aus der wir irgend welche Kenntniss über ihre Entstehung, ihre Geschichte und ihren Charakter schöpfen können.

Dass die Parsis in Bezug auf Lehrsätze, die nicht zu den Grundprincipien ihrer Religion gehören, sehr tolerant sind, ersehen wir aus folgendem Auszug:

F r a g e. Wessen Nachkommen sind wir?

A n t w o r t. Des Gayomars. Seine Nachkommen bevölkerten Persien.

F r a g e. War Gayomars der erste Mensch?

A n t w o r t. Unserer Religion nach ja. Aber Gelehrte in unserer eigenen Gemeinde, bei den Chinesen, den Hindus und anderer Nationen bestreiten diese Behauptung, und sagen, dass menschliche Wesen schon vor Gayomars die Erde bevölkerten.

Die moralischen Lehren, die der Katechismus enthält, machen den Parsis alle Ehre.

F r a g e. Was für Gebote hat uns Gott durch seinen Propheten, den erhabenen Zurthost gegeben?

A n t w o r t. Dass wir Gott als e i n e n Gott erkennen, dass wir an den erhabenen Zurthost als den wahren Propheten glauben, dass wir die Religion und das Avesta als über jeden Zweifel erhaben ansehen, dass wir an Gottes Güte glauben, dass wir kein Gebot der Mazdiaschna-Religion übertreten, alles Böse meiden, uns bemühen, Gutes zu thun, und fünfmal täglich beten; dass wir glauben, dass wir am vierten Tage nach unserm Tode gerichtet werden und uns Gerechtigkeit widerfährt. Dass wir auf den Himmel hoffen und die Hölle fürchten. Das wir nicht daran zweifeln, dass ein Tag der Zerstörung und der Auferstehung kommen wird. Dass wir nie vergessen, dass Gottes Wille stets geschehen

ist, und stets geschehen wird. Dass wir unser Antlitz beim Gebet einem leuchtenden Gegenstand zuwenden.

Dann folgen mehrere Paragraphen, die offenbar gegen die christlichen Missionäre gerichtet sind, und besonders gegen die Lehre von Opfern und Gebeten durch Stellvertreter.

»Einige Betrüger« (sagt der Katechismus), »geben sich für Propheten aus, um in dieser Welt Ansehen zu erlangen; sie ziehen unter der armen arbeitenden Klasse umher und reden ihnen ein, „sündigst du, so will ich für dich eintreten, und für dich beten, und ich werde dich erretten", und so betrügen sie sie, aber die Klugen unter dem Volk erkennen den Betrug.«

Dies geht offenbar auf die christlichen Missionäre, ob aber auf die Katholiken, oder auf die Protestanten, ist schwer zu sagen. Die Antwort, welche die Parsis hierauf geben, ist höchst merkwürdig und bezeichnend.

»Wenn Jemand sündigt,« lautet die Antwort, »in dem Glauben, dass ein Anderer ihn erlösen kann, so werden der Betrogene und der Betrüger am Tage Rastâ Khez verdammt werden...... Es giebt keinen Erlöser. In jener andern Welt wird euch vergolten werden nach euren Handlungen, ... Eure Handlungen und Gott selbst sind eure Erlöser. Er giebt und er vergiebt. Wenn ihr eure Sünden bereut, und euch bessert, und der grosse Richter euch seiner Vergebung werth findet, oder euch gnädig sein will, so kann und wird er allein euch erlösen.«

Man darf indessen nicht annehmen, dass in diesem kurzen Guzerati-Katechismus, den Herr Dadabhai Naoroji übersetzt hat, und noch weniger in diesen Auszügen die ganze Glaubenslehre der Parsis enthalten sei. Das Yasna, Vispered und Vendidad, ihre heiligen Schriften, die aus einer weit ältern Zeit stammen, enthalten viele religiöse und mythologische Anschauungen, die der Vergangenheit, der frühesten Kindheit des Menschengeschlechts angehören, und von denen heutigen Tages kein gebildeter Parsi mit Aufrichtigkeit behaupten kann, dass er daran glaube. Diese Schwierigkeit, den aufgeklärten Glauben der Jetztzeit mit der mythologischen Phraseologie der alten heiligen Schriften in Ein-

klang zu bringen, wird von den Parsis auf sehr einfache Weise beseitigt. Sie verbieten nicht, ähnlich den Katholiken, das Lesen des Zendavesta, noch fordern sie, wie die Protestanten, zum kritischen Studium ihrer heiligen Schriften auf. Sie kümmern sich einfach nicht um die Originale derselben. Sie sagen ihre Gebete daraus her, ohne nur den Versuch zu ihrem Verständniss zu machen, und geben zu, dass jede bisherige Uebersetzung des Zendavesta, ins Pehlevi, Sanskrit, Guzerati, Französische oder Deutsche unzulänglich sei. Jeder Parsi muss sich, so gut er kann, seine Religion zusammenstellen. Bis vor Kurzem galt nicht einmal der Katechismus als nöthig zum religiösen Unterricht der Kinder. Die Religion der Parsis beschränkt sich also auf zwei oder drei Grundprincipe, die, obwohl sie angeblich von Zoroaster stammen, durch eine weit höhere Autorität geheiligt sind. Der Parsi glaubt an einen Gott, an den er seine Gebete richtet. Seine Moral ist in den Worten — Reinheit der Gedanken, Reinheit der Worte, Reinheit der Handlungen enthalten. Er glaubt an die Strafe des Bösen, die Belohnung des Guten, und erwartet die Vergebung seiner Sünden von der Gnade Gottes. Es liegt jedenfalls ein gewisser Reiz in einem so einfachen Glaubensbekenntniss, und beschränkte Zoroasters Lehre sich hierauf allein, so könnten wir seinen Anhängern nur beistimmen, wenn sie behaupten, »dass sie für Alle, nicht nur für eine besondere Nation da ist.«

Wenn wir uns nun von Neuem die Frage vorlegen, weshalb weder Christen, noch Hindus, noch Muhamedaner in der Bekehrung der Parsis irgend nennenswerthe Erfolge erlangt, und weshlab selbst die aufgeklärteren Mitglieder dieser kleinen Gemeinde, die sich recht gut der schwachen Seiten in ihrer Glaubenslehre bewusst und von der Vortrefflichkeit der christlichen Religion, Moral und Civilisation durchdrungen sind, doch mit Verachtung die Zumuthung verwerfen, dass sie die Ruinen ihres alten Glaubens verlassen sollten, so lassen sich hierfür zwar einige Gründe auffinden, doch reichen sie kaum hin, um dies merkwürdige Factum hinlänglich zu erklären.

Der erste Grund für die zähe Anhänglichkeit, mit der die Verbannten im westlichen Indien an ihrem Glauben hängen, liegt in der Kürze des modernen Glaubensbekenntnisses der Parsis selbst. Ein Parsi hat nicht mit theologischen Streitfragen und Schwierigkeiten zu kämpfen. Bekennt er auch im Allgemeinen seinen Glauben an die heiligen Schriften Zoroasters, so wird doch nicht von ihm verlangt, dass er alle Geschichten, die beiläufig im Avesta erwähnt werden, glauben soll. Wenn im Ya*s*na erzählt wird, dass Homa dem Zoroaster in strahlender, überirdischer Gestalt erschienen, so wird doch der wirkliche Charakter Homa's nie zu einem bestimmten Glaubenssatz. Die Erzählung lautet, dass mehrere weise Männer, Viva*n*hvat, Âthwya und Thrita, in alten Zeiten Homa verehrten, und dass sie als Belohnung dafür grosse Helden zu Söhnen hatten, und dass der vierte Anbeter des Homa, Pourusha*s*pa, durch die Geburt seines Sohnes Zoroaster belohnt wurde. Die eigentliche Erklärung für diese Erzählung liegt darin, dass Homa, mit dem Sanskrit Soma gleichbedeutend, und, wie wir aus den Veden wissen, ein berauschendes Getränk war, das bei feierlichen Opferfesten gebraucht und später zu dem Rang einer Gottheit erhoben wurde. Die Parsis wissen dies recht wohl, aber derartige »Fabeln und endlose Genealogien« scheinen sie nur wenig zu berühren. Es würde ihnen nicht den geringsten Eindruck machen, wenn man ihnen sagte, was doch ein Factum ist, dass der grösste Theil dieser Ammenmährchen aus der Religion stamme, die sie vor jeder andern verabscheuen, aus der Religion der Veden, und dass die Helden des Avesta, mit nur wenig veränderten Namen, in den Epen des Firdusi wieder als Jemschid, Feridun, Gerschâsp u. s. w. auftreten.

Noch ein Grund, aus dem sich die Anhänglickkeit der Parsis an ihre Religion erklären lässt, ist in dem Alter und dem ehemaligen Glanze derselben zu suchen. Wenn auch das Alter wenig mit der Wahrheit zu thun hat, scheint doch die Zeitdauer eines Systems einen gewissen unbestimmten Beweis zu Gunsten der innern Kraft desselben zu liefern. Dasselbe Gefühl wie die Parsis hegen auch die Juden und Brahmanen, und selbst die christlichen

Missionäre berufen sich darauf, wenn sie die Systeme neuerer Philosophen bekämpfen.

Drittens fühlt der Parsi, dass er, indem er seine Religion wechselt, nicht nur das Erbe seiner ältesten Vorfahren, sondern seiner Väter selbst aufgiebt, und es scheint ihnen wie eine Verleugnung aller kindlichen Pietät, wenn sie das aufgeben, was denen als ihr heiligstes Gut galt, deren Gedächtniss ihnen über alles theuer, ja fast heilig ist.

Wenn trotz alledem Viele, die mit vollem Recht über die Sache urtheilen dürfen, mit grosser Zuversicht der Bekehrung der Parsis entgegensehen, so geschieht dies einfach aus dem Grunde, dass ihre Lehre, wenn auch unbewusst, in den Hauptpunkten bereits der reinen christlichen Lehre sehr nahe kommt. Sie brauchen nur das Zendavesta zu lesen, um zu ersehen, dass ihr Glaube nicht der Glaube des Yasna, des Vendidad, des Vispered ist. Als historische Reliquien betrachtet, werden diese Schriften, kritisch beleuchtet, immer einen hervorragenden Platz in der grossen Bibliothek der Welt einnehmen. Als Orakel einer Religion betrachtet, sind sie todte Buchstaben, und für die Jetztzeit ein reiner Anachronismus.

Auf der andern Seite aber sollten die Missionäre die Bibel lesen, und das Christenthum predigen, das einst die Welt erobert hat, das reine, freie Evangelium Christi und seiner Apostel. Sie sollten die Vorurtheile Andersgläubiger schonen, und das mit Duldsamkeit behandeln, was selbst in einer christlichen Gemeinde geduldet werden darf. Sie sollten bedenken, dass das Christenthum kein Geschenk ist, das widerstrebenden Gemüthern aufgedrängt werden darf, sondern dass es das höchste Privilegium ist, das die jetzigen Herrscher den Eingeborenen verleihen können. Unter den jetzigen Verhältnissen kann ein unabhängiger, redlich denkender Eingeborner sich den Reihen der Bekehrten nicht anschliessen, ohne die Achtung vor sich selbst zu verlieren, die Keiner verliert, ohne sich zu erniedrigen. Sie fühlen sich mehr verpflichtet, ihre Religion, die in ihren Grundfesten wankt, zu stützen, als einen Glauben anzunehmen, den die Eroberer

ihnen vorzuschreiben scheinen, und dies Gefühl sollte man achten. Endlich sollten die Missionäre die Schriften studiren, auf denen der Glaube der Parsis angeblich beruht. Sie sollten das Bollwerk untersuchen, das sie zerstören wollen, und sie werden es von Innen schwächer finden, als es von Aussen erscheint; sie werden aber auch entdecken, dass es auf einer Grundlage beruht, die nie angegriffen werden darf, auf dem Glauben an einen Gott, den Schöpfer, den Herrscher, den Richter der Welt.

August 1862.

IX.

Ueber den Buddhismus.[1]

Wenn wir annehmen müssen, dass sich das Gebot des Apostel Paulus: »Prüfet Alles, und das Gute behaltet«, auf geistige Dinge, und besonders auf religiöse Lehren bezieht, so müssen wir gestehen, dass nur wenige von uns, ob Theologen, ob Laien, sein Gebot befolgt haben. Wie viele Candidaten der Theologie könnten eine richtige Antwort geben, wenn man von ihnen verlangte, die Hauptreligionen der Welt, oder die Namen ihrer Stifter bloss zu nennen, und die Titel der Werke anzugeben, die von Millionen als Autorität für ihren Glauben verehrt werden. Viele würden es für blosse Zeitverschwendung ansehen, wollten sie sich mit dem Studium von Werken beschäftigen wie der Koran der Muhamedaner, das Zendavesta der Parsis, die King's des Confucius, der Tao-te-King der Taoisten, das Tripi*t*aka der Buddhisten, die Sûtras der Jainas, oder den Granth der Sikhs. Wollte man aber behaupten, dass dies Gebot sich nur auf die philosophischen Systeme der Griechen und Römer bezieht, so würde man dem Apostel eine grosse Geistesbeschränktheit zuschreiben, und zugestehn, dass seine Lehre sich weder für alle Zeiten, noch für alle Nationen eignet. Viele werden freilich fragen, welcher Nutzen aus dem Studium von Werken erwachsen könne, deren Verfasser entweder Betrogene oder Betrüger waren, und es liessen sich leicht Stellen anführen, um die Absurdität und Werthlosigkeit der religiösen Bücher der Inder und Chinesen zu beweisen. Aber nicht in diesem Geist sprach der Apostel der Heiden

zu den Epikuräern und Stoikern, und nicht mit diesen Gefühlen wird ein denkender Christ, der an die göttliche Lenkung der Welt glaubt, ein Buch niederlegen, von dem er weiss, dass es für Tausende und aber Tausende von Menschen die Quelle war, aus der allein sie Licht und Trost schöpfen konnten.

Von all den grossen Vortheilen, die uns das Studium fremder Religionen gewährt, ist aber der grösste gewiss der, dass wir unsere eigene nur um so mehr würdigen lernen. Nie empfinden wir die Vorzüge unserer Heimat lebhafter, als wenn wir aus der Fremde zurückkehren, und dasselbe ist bei unserer Religion der Fall. Wenn wir untersuchen, was andern Völkern als Religion gedient hat und noch dient, wenn wir die Gebete, den Gottesdienst, die Theologie der gebildetsten Völker, selbst der Griechen, Römer, Inder und Perser, einer genauen Prüfung unterwerfen, so werden wir nur mit vollerem Bewusstsein erkennen, welche Segnungen wir dadurch geniessen, dass wir vom ersten Augenblicke unseres Daseins an die reine Luft eines christlich gebildeten Landes athmeten. Wir kommen nur zu leicht dahin, die grössten Segnungen als selbstverständlich anzusehen, und unsere Religion selbst macht hiervon keine Ausnahme. Wir haben selbst so wenig gethan um unsere Religion zu erlangen, so wenig für die Wahrheit derselben gelitten, dass wir unser Christenthum, wie sehr wir es auch immer schätzen mögen, doch nie hoch genug schätzen, bis wir es mit andern Religionen verglichen haben.

Dies ist aber nicht der einzige Vortheil, und Herr Barthélemy Saint-Hilaire schlägt den Nutzen, der aus einem sorgfältigen Studium der verschiedenen Religionen entspringt, zu gering an, wenn er sagt: »Le seul, mais immense service, que les Buddhisme puisse nous rendre, c'est par son triste contraste, de nous faire apprécier mieux encore, la valeur inestimable des nos croyances, en nous montrant tout ce qu'il coûte à l'humanité qui ne les partage point.« Dies ist nicht Alles. Lehrt uns die Kenntniss anderer Länder und das Studium fremder Sitten und Gebräuche unsere eigenen besser schätzen, so ist es zugleich das beste Präservativ gegen jene so häufig vorkommende anmassende und lieblose Beurtheilung alles Fremden und Ausländischen. Das

Gefühl, das die Hellenen bestimmte, die ganze Menschheit in Griechen und Barbaren einzutheilen, ist mit der menschlichen Natur so eng verwachsen, dass selbst das Christenthum es nicht ganz auszurotten vermochte. Desshalb erscheint uns auf den ersten Blick, den wir auf das Labyrinth der verschiedenen Religionen werfen, Alles als Finsterniss, Selbsttäuschung und Eitelkeit. Es erscheint wie eine Entweihung des Wortes Religion, wenn wir damit die wahnsinnigen Schwärmereien der indischen Yogins oder die Blasphemien der Buddhisten bezeichnen. Indem wir uns aber langsam und mit Ausdauer in diesen Irrgängen zurecht zu finden suchen, so scheint sich unser Blick zu erweitern, und wir entdecken einen schwachen Lichtschimmer, wo zuerst alles in Dunkel gehüllt war. Wir verstehen das Wort eines Mannes, der mit mehr Recht als jeder andere über diesen Gegenstand urtheilen durfte: »Es giebt keine Religion, die nicht einen Funken Wahrheit enthält.« Diejenigen, welche die Ueberfülle von Gottes Nachsicht, Güte und Geduld beschränken und den grössten Theil der Menschheit der ewigen Verdammniss preisgeben möchten, können für ihre lieblose Ansicht weder aus dem Evangelium, noch aus irgend einer andern Quelle irgendwelche Belege vorbringen. Sie berufen sich gewöhnlich auf das diabolische Element und die Orgien im heidnischen Götzendienst, auf die Blasphemien der orientalischen Sufis, auf die Immoralität, welche die Nachfolger Muhameds sanctionirt haben, aber fast nie haben sie sich bestrebt, den wahren ursprünglichen Geist dieser Religionen und dieser seltsamen Gottesverehrung zu ergründen, die sie ohne Weiteres als Werke des Teufels bezeichnen. Wenn das Treiben der Soldateska von Cortez und Pizarro den Indianern als Massstab bei ihrer Beurtheilung des Christenthums gedient hätte, oder wenn die Hindus die Principien christlicher Moral nach dem Lebensgange eines Clive und Warren-Hastings auslegen wollten, oder setzen wir einen weniger extremen Fall — wenn ein in England ansässiger Muhamedaner den Einfluss christlicher Liebe nach dem Geiste beurtheilen wollte, der sich in den Journalen unserer religiösen Parteien kundgiebt, so würden ihre Ansichten vom Christenthum etwa ebenso richtig sein als die, welche un-

zählige gebildete Christen vom Charakter der heidnischen Religionen hegen. Das Christenthum ist auch in Jesuitismus und Mormonismus ausgeartet, und wenn wir Protestanten das Recht beanspruchen, uns auf das Evangelium, als die einzige Quelle unsers Glaubens, zu berufen, so müssen wir den Muhamedanern, Buddhisten und allen Andern, die sich für ihre Glaubenslehre gleichfalls auf eine geschriebene und ihrer Ansicht nach göttliche Autorität berufen, dasselbe Recht zugestehen.

Wird nun aber auch Niemand bestreiten, dass wir eine jede Religion, ehe wir über sie abzuurtheilen wagen, in ihrer ältesten Form und nach den Originaldocumenten erforschen müssen, so ist diese Aufgabe doch mit so grosser Schwierigkeit verknüpft, dass wir in diesen Schwierigkeiten schon den Hauptgrund suchen müssen, wesshalb nur wenige von unsern Denkern und Gelehrten sich mit dem kritischen und historischen Studium der verschiedenen Religionen beschäftigt haben. Alle Religionen von Bedeutung sind im Orient entstanden. Ihre heiligen Bücher sind in orientalischen Sprachen geschrieben, und einige von ihnen stammen aus so alten Zeiten, dass selbst diejenigen, die an sie glauben, eingestehen, sie ohne Uebersetzung und Commentar nicht verstehen zu können. Bis vor kurzem waren die heiligen Bücher der drei Hauptreligionen, nämlich die der Brahmanen, der Buddhisten und der Parsis in Europa gänzlich unbekannt. Es gehört zu den wichtigsten Resultaten, die aus dem Studium des Sanskrit, der alten Sprache Indiens, erwuchsen, dass wir dadurch nicht nur für die Vedas, die heiligen Schriften der Brahmanen, sondern auch für die Schriften der Buddhisten und Zoroastrier den Schlüssel gewonnen haben. Nichts zeigt uns mehr, wie rasch die Fortschritte waren, die das Sanskritstudium gemacht, als dass Sir William Jones, dessen Name vielen Laien besser bekannt ist, als der Colebrooke's, Lassen's und Bürnouf's nichts von den Vedas wusste; dass er nie ein Wort von den kanonischen Büchern der Buddhisten gelesen hatte, und dass er sogar der Ansicht war, Buddha sei dieselbe Gottheit wie der teutonische Wodan, und dass *S*âkya, der Name Buddha's, mit Schischak, dem König von Egypten, gleichbedeutend sei.

Derselbe berühmte Gelehrte erklärte sämmtliche Schriften der Zoroastrier für moderne Fälschungen.

Selbst heutigen Tages giebt es noch keine vollständige Ausgabe der Vedas, geschweige denn eine zuverlässige Uebersetzung. Von dem Buddhistischen Kanon besitzen wir nur sehr wenige Schriften im Original, und wenngleich der Gesammttext des Zendavesta herausgegeben ist, so ist doch die Uebersetzung desselben mit noch grösseren Schwierigkeiten verbunden als die der Veden und des Tripitaka. Das Studium der alten chinesischen Religionen des Confucius und Laotse, bedingt die Kenntniss der chinesischen Sprache, einer Sprache, zu deren Erlernung ein ganzes Leben nöthig ist; und selbst die muhamedanische Religion, die doch von allen die zugänglichste ist, kann nur von Jemandem, der das Arabische durch und durch bemeistert hat, gründlich studirt werden. Es ist also weniger merkwürdig als es auf den ersten Blick erscheinen mag, dass ein umfassendes, wissenschaftliches Studium der Religionen noch zu den frommen Wünschen gehört. Diejenigen Gelehrten, die die Sprache studirt, und dadurch das Verständniss der Originaldocumente erlangt haben, finden so viel Arbeit vor, der nur sie allein gewachsen sind, dass sie sich keine Zeit lassen mögen, um die Resultate ihrer Forschungen zu sammeln und zum Besten des grossen Publikums in eine verständliche Form zu bringen. Es darf uns auch nicht Wunder nehmen, dass der kritische Geschichtsforscher das Studium der alten Religionen lieber gar nicht unternimmt, als dass er sich auf Uebersetzungen und Autoritäten aus der zweiten Hand verlässt.

Wir fühlen uns desshalb um so mehr zu Dank gegen einen Schriftsteller verpflichtet, der, wie Herr Barthélemy Saint-Hilaire, sich mit den orientalischen Sprachen vertraut genug gemacht hat, um die Originalschriften selbst zu prüfen und die Forschungen Anderer zu beurtheilen, und der zugleich die Geschichte des menschlichen Denkens mit so freiem Blick übersieht, dass er jedem Systeme seinen Platz anweisen kann, dass er die Hauptpunkte erkennen und das wirklich Wichtige aus den langgewun-

denen Hirngespinnsten der alten Poeten und Propheten ausscheiden kann. Herr Barthélemy Saint-Hilaire ist einer der ausgezeichnetsten französischen Gelehrten, und über seinen Ruf als Uebersetzer des Aristoteles vergessen wir fast, dass der griechische Professor des Collège de France[2] zugleich 1827 als Mitarbeiter am »Globe« und 1830 am »National« thätig gewesen, dass er derselbe ist, der den Protest gegen die Juliordonanzen mit unterzeichnete, und der 1848 der erste Sekretär der provisorischen Regierung war. Wenn ein solcher Mann sich noch dem Studium des Sanskrit widmet und an demselben Collegium, an dem er als Professor angestellt war, den Vorlesungen seines Collegen, des verstorbenen Eugène Bürnouf beiwohnt, so muss ein Werk von ihm über Hindu-Philosophie selbstverständlich das grösste Interesse erwecken. Der Sanskritgelehrte von Fach arbeitet und publicirt nur für andere Sanskritgelehrte; ihm genügt es, das rohe Metall, das er nach langwieriger und geduldiger Arbeit aus den Manuscripten des East India House genommen, ans Tageslicht zu fördern, und nur selten giebt er sich die Mühe, das reine Gold von den Schlacken zu sondern; er vergisst nur zu leicht, dass der Schatz menschlichen Wissens nie vergrössert wird, wenn nicht die Resultate der speziellen Forschungen zugleich in die allgemein verständliche wissenschaftliche Sprache übersetzt werden, so dass jeder Mann von Bildung und Erziehung sie verstehen und benutzen kann. Zu diesem Zweck scheint die Theilung der Arbeit das Beste. Wir brauchen eine Klasse von Vermittlern, Männer, die, wie Herr Barthélemy de St. Hilaire, im Stande sind, die Forschungen der Fachgelehrten zu verfolgen und zu beurtheilen, und die über die Gelehrtensprache die Sprache der Welt noch nicht ganz vergessen haben.

Herr Barthélemy Saint-Hilaire hat sich in seinem Werk über den Buddhismus (von dem gerade die zweite Auflage erschienen), die Aufgabe gestellt, das allgemeine Publikum mit den wichtigen und zuverlässigen Resultaten bekannt zu machen, die orientalische Gelehrte durch das Studium der Originaldocumente über diese wichtige und noch immer geheimnissvolle Religion gewonnen haben. Diese Aufgabe bot ungewöhnliche Schwierig-

keiten dar, denn wenn auch diese Forschnungen noch ganz neu sind und aus einer spätern Zeit als der des Sir William Jones stammen, so sind doch durch den Fleiss von Hodgson, Turnour, Csoma de Körös, Stanislas Julien, Foucaux, Fausböll, Spence Hardy, und vor Allem durch den verstorbenen Eugène Bürnouf eine solche Menge von Aktenstücken angesammelt worden, dass es grossen Scharfsinn und ungewöhnliche Geduld erforderte, um aus diesem Material ein Buch über den Buddhismus zusammenzustellen, das so klar und anziehend geschrieben ist wie das, welches wir Herrn Barthélemy Saint-Hilaire verdanken. Der grössere Theil seines Werkes erschien zuerst im »Journal des Savants«, dem langjährigen Organ der französischen Akademie, das unter seinen Mitarbeitern Männer wie Cousin, Flourens, Villemain, Biot, Mignet, Littré u. s. w. zählt, und das nur sechzehn der berühmtesten Mitglieder dieser berühmten Gesellschaft, la crême de la crême, die Mitarbeiterschaft gestattet.

Obwohl schon so viel über den Buddhismus gesagt und geschrieben worden, um der katholischen Geistlichkeit Schrecken durch die Entdeckung einzujagen, dass die Lamas in Tibet ihr, was Ohrenbeichte, Rosenkranz und Tonsur betrifft, längst zuvorgekommen[3], und die Philosophen durch das Factum bestürzt zu machen, dass sie in Positivismus und Nihilismus von den Bewohnern der chinesischen Klöster bei weitem übertroffen werden, so datirt das historische und kritische Studium der Lehre Buddha's erst vom Jahre 1824. In jenem Jahre machte Herr Hodgson die Mittheilung, dass in den Klöstern zu Nepal die Originaldocumente des Buddhistischen Kanon in der Sanskritsprache bewahrt würden. Bis dahin hatten wir unsre Kenntniss vom Buddhismus gelegentlichen Mittheilungen aus China, Japan, Burma, Tibet, aus der Mongolei und Tartarei zu verdanken, und wenngleich bekannt war, dass die Buddhisten in all diesen Ländern darin übereinstimmten, dass ihre Literatur aus Indien stamme, und dass der Ursprung ihrer technischen Ausdrücke, den Namen Buddha selbst nicht ausgenommen, aus dem Sanskrit herzuleiten sei, so hatte man doch die Hoffnung aufgegeben, die Originale, aus denen diese Uebersetzungen angefertigt, je wieder aufzu-

finden. Herr Hodgson, der sich 1821 als politischer Vertreter der Ostindischen Compagnie in Nepal niederliess, und dessen Aufmerksamkeit auf alles gerichtet war, was sich nicht nur auf die Naturgeschichte dieses verhältnissmässig unbekannten Landes bezog, sondern gleichfalls auf alles was auf die Alterthümer, die Sprache und Ueberlieferungen Bezug hatte, entdeckte bald, dass sich in den Händen seiner Freunde, der Priester von Nepal, eine ganz selbständige Literatur befand. Diese Literatur war nicht in den gebräuchlichen Dialekten des Landes, sondern im Sanskrit geschrieben. Herr Hodgson verschaffte sich einen Katalog von allen noch vorhandenen Werken, die den Kanon der Buddhisten bilden. Später verschaffte er sich Exemplare von diesen Werken, und im Jahre 1824 konnte er der Asiatischen Gesellschaft in Bengal ungefähr sechzig Bände von denselben schicken. Da es sich zeigte, dass von den Mitgliedern dieser Gesellschaft Niemand sich mit dem Studium dieser Manuscripte beschäftigen mochte, so schickte Herr Hodgson zwei vollständige Exemplare von denselben Manuscripten an die Asiatic Society in London und an die Société Asiatique in Paris. Ehe wir aber von den glänzenden Resultaten sprechen, welche Eugène Bürnouf durch die letztgenannte Sammlung erzielte, wollen wir die Arbeiten anderer Gelehrten erwähnen, die schon vor Bürnouf's Untersuchungen veröffentlicht wurden.

Herr Hodgson selbst veröffentlichte eine Anzahl von Abhandlungen, die er an Ort und Stelle schrieb und später unter dem Titel: »Illustrations of the Literature and Religion of the Buddhists« (Ueber Literatur und Religion der Buddhisten), Serampor 1841, sammelte. Er stellte das wichtige Factum fest, dass nach den Traditionen der Priester einige der wieder aufgefundenen Sanskrit-Documente schon seit dem zweiten Jahrhundert n. Chr. G. in den Klöstern von Tibet aufbewahrt wurden, und dass fünf- oder sechshundert Jahre später, nachdem der Buddhismus in Tibet allgemein angenommen war, die ganze Sammlung in die dortige Landessprache übersetzt wurde. Da die Buchdruckerkunst von China aus in Tibet eingeführt worden war, so hielt es nicht gerade schwer, sich einen vollständigen Kanon der Buddhi-

sten in der Tibetanischen Sprache zu verschaffen. Weit schwerer war es dagegen, Jemanden zu finden, der die Sprache verstand. Durch eine glückliche Fügung der Ereignisse gelangte indessen grade zu derselben Zeit, als Herrn Hodgson's Entdeckungen anfingen, die Aufmerksamkeit der Orientalisten in Calcutta auf sich zu ziehen, ein Ungar Namens Csoma de Körös in jener Stadt an. Er war ohne Mittel zu Fuss von Ungarn nach Tibet gekommen, in der Absicht, im Innern von Asien die ursprüngliche Heimat der Ungarn zu entdecken. In Tibet angekommen, fand sein Enthusiasmus neue Nahrung, indem er sich auf das Studium einer Sprache verlegte, die bis dahin noch kein Europäer bewältigt hatte, und zugleich die Erforschung der zahlreichen kanonischen Bücher der Buddhisten in jener Sprache betrieb. Obwohl er von allen Mitteln entblösst in Calcutta ankam, wurde er doch von der Asiatischen Gesellschaft aufs zuvorkommendste aufgenommen und in den Stand gesetzt, die Resultate seiner merkwürdigen Forschungen herauszugeben. Man hat sich wohl über die Länge der heiligen Bücher anderer Nationen beklagt, aber mit dem heiligen Kanon der Tibetaner kann sich, was den Umfang betrifft, kein anderer messen. Er besteht aus zwei Sammlungen, dem Kandschur und Tandschur. Die richtige Orthographie dieser Namen ist Bkak-hgyur, was Kandschur, und Lstan-hgyur, das Tandschur ausgesprochen wird. In den verschiedenen Ausgaben besteht der Kandschur aus 100, 102 und 108 Foliobänden, und enthält 1083 selbständige Werke. Der Tandschur besteht aus 225 Foliobänden, von denen jeder in der Pekinger Ausgabe vier bis fünf Pfund wiegt. Von diesem enormen Codex sind in Peking, in Lhassa und noch an andern Orten Ausgaben veranstaltet worden. Die Ausgabe des Kandschur, die in Peking auf Befehl des Kaisers Khian-Lung gedruckt wurde, ist für 600 Pfd. Sterling verkauft worden. Ein Exemplar des Kandschur haben die Buriäten gegen 7000 Ochsen eingetauscht, und für ein vollständiges Exemplar des Kandschur und Tandschur zusammen bezahlte derselbe Stamm 1200 Silberrubel[4]. Ein solcher Wald von religiöser Literatur — der sich vortrefflich zum Versteck für Lamas und Dalai-Lamas eignet — ward selbst einem Mann zu viel, der von Ungarn nach

Tibet zu Fuss gewandert war. Obwohl aber der enthusiastische Ungar nicht im Stande war, diese ganze ungeheure Bibel zu übersetzen, so veröffentlichte er doch, im zwanzigsten Band der Asiatic Researches (Asiatische Untersuchungen) eine Analyse derselben, die zur Genüge zeigte, dass der grösste Theil derselben eine Uebersetzung derjenigen Sanskrit-Originale war, die Herr Hodgson in Nepal entdeckt hatte. Bald nachdem die ersten Resultate seiner Studien veröffentlicht waren, starb Csoma de Körös, ein Opfer seines unermüdlichen Eifers im Studium alter Religionen und Sprachen.

Glücklicherweise fügte es sich, dass grade zu der Zeit, als Hodgson und Csoma de Körös ihre Entdeckungen machten, ein dritter Gelehrter, Herr Schmidt aus Petersburg, es so weit im Studium der mongolischen Sprache gebracht hatte, dass er Theile des Buddhistischen Kanons nach der mongolischen Version übersetzen und auf diese Weise zur Erklärung vieler Schwierigkeiten in der Buddha-Religion beitragen konnte.

Sobald es nur regnet, wie ein englisches Sprichwort sagt, so giesst es schon. Jahre, oder eigentlich Jahrhunderte waren vergangen, ohne dass ein europäischer Gelehrter irgend ein Buddhistisches Originaldocument zu Gesicht bekommen, und jetzt waren in dem kurzen Zeitraum von zehn Jahren vier vollständige Buddhistische Literaturen aufgefunden. Zu den Entdeckungen von Hodgson in Nepal, Csoma de Körös in Tibet, und von Schmidt in der Mongolei, kam jetzt noch die Buddhisten-Literatur von Ceylon in der heiligen Sprache jener Insel, dem alten Pâli, die Herr George Turnour ganz unerwartet ans Tageslicht förderte. Das Vorhandensein dieser Literatur war bereits bekannt, Sir Alexander Johnston hatte sich schon seit 1826 bemüht, vom Mahâvansa, Râ*g*âvalî und Râ*g*aratnâkarî authentische Exemplare zu bekommen. Auf seine Veranlassung wurden dieselben aus dem Pâli ins Singalesische, und aus dieser Sprache wieder ins Englische übersetzt. Herr Edward Upham wurde mit der Redaction dieses Werkes betraut, das William IV. gewidmet ward und 1833 unter dem Titel »Sacred and Historical Works of Ceylon« (die heiligen und historischen Werke von Ceylon) erschien. Leider hatten die Prie-

ster, die beauftragt waren, ein authentisches Exemplar des Pâli-Orginals zu schaffen und in die übliche Landessprache zu übersetzen, betrügerischer oder irrthümlicher Weise nach verschiedenen Quellen selbst eine blosse Compilation zusammengestellt. Die offiziellen Uebersetzer, die diese verstümmelte singalesische Ausgabe ins Englische übertragen sollten, erlaubten sich noch grössere Freiheiten, und die »Sacred and historical works of Ceylon« waren kaum erschienen, so bewies schon Bürnouf, der das Studium der Pâlisprache erst eben begonnen hatte, die vollkommene Werthlosigkeit derselben. Herr Turnour entschädigte uns indessen bald für diesen misslungenen Versuch. Er unterzog sich der Arbeit mit der Gründlichkeit eines wahren Gelehrten, er studirte die Pâlisprache und publicirte, nachdem er sie erlernt, mehrere höchst interessante Abhandlungen über die in Ceylon bewahrten kanonischen Bücher der Buddhisten. Darauf erschien eine Ausgabe des Mahâvansa im Original und in der Uebersetzung. Der Mahâvansa, im fünften Jahrhundert n. Chr. verfasst, enthält die Geschichte von Ceylon von den ältesten Zeiten an bis zum Anfang des vierten Jahrhunderts. Ein zu früher Tod verhinderte Herrn Turnour daran, die noch vorhandene Fortsetzung dieser Geschichte herauszugeben. Später wurde das Studium der Literatur von Ceylon von dem Rev. D. J. Gogerley wieder aufgenommen, dessen Abhandlungen unglücklicherweise in singalesischen Zeitschriften zerstreut und in England wenig bekannt sind, und von dem Rev. Spence Hardy, der während zwanzig Jahren wesleyanischer Missionär von Ceylon war. Seine beiden Werke Eastern Monachism (Das Klosterwesen im Orient) und Manual of Buddhism (Handbuch des Buddhismus) enthalten Vieles von höchstem Interesse, dürfen aber, da sie nach singalesischen oder noch moderneren Quellen bearbeitet sind, nur mit grosser Vorsicht benutzt werden [5]. In derselben Weise wie die Sanskrit-Originale von den Buddhistischen Missionären ins Tibetanische, Mongolische, und, wie wir weiter unten sehen werden, ins Chinesische übersetzt wurden, so wurden auch die Pâli-Originale nach Burma und Siam gebracht und in die dortigen Landessprachen übersetzt. Für das Studien dieser beiden Länder ist bis jetzt noch nichts

Nennenswerthes gethan, und sie bieten ein weites Feld für Gelehrte, welche der von Hodgson, Csoma oder Turnour betretenen Bahn folgen mögen.

Vor Kurzem hat Herr Grimblot eine interessante Sammlung von Buddhistischen Manuscripten von Ceylon nach Europa gebracht, die sich gegenwärtig in der kaiserlichen Bibliothek zu Paris befindet. Dem Berichte zu Folge, den Herr Barthélemy Saint-Hilaire 1866 im Journal des Savants veröffentlichte, besteht diese Sammlung aus sieben und achtzig verschiedenen Werken, und da von einigen mehr als ein Exemplar vorhanden, so beläuft sich die Zahl der Manuscripte auf hundert ein und zwanzig. Sie sind auf 14,000 Palmblättern theils in singalesischen, theils in burmanischen Schriftzeichen geschrieben. Ueberhaupt schien es, als liessen sich nächst Ceylon, in Burma und Siam die grössten Sammlungen von Pâli-Manuscripten auffinden, und selbst die jetzt in Ceylon vorhandenen Manuscripte scheinen grossentheils aus diesen Ländern zu stammen. Die Tamil-Eroberer von Ceylon sollen zu Anfang des sechzehnten Jahrhunderts jedes Buddhistische Buch, das sie nur auffinden konnten, verbrannt haben, in der Hoffnung, dadurch die verhasste Religion gänzlich auszurotten. Trotzdem aber, oder vielleicht grade eben, weil sie verfolgt wurde, blieb der Buddhismus doch die Volksreligion der Insel, und im achten Jahrhundert hatte er sein früheres Ansehen wieder gewonnen. Man schickte Missionen nach Siam, um sich von dort authentische Ausgaben der heiligen Schriften zu verschaffen, geweihte Priester kamen aus Burma herüber, und in Dadala, Ambagapitya gründete man Bibliotheken, die sämmtliche kanonischen und profanen Schriften des Buddhismus enthalten.

Die kanonischen Schriften der Buddhisten heissen Tripi*t*aka oder Dreikorb. Der erste Korb enthält Alles, was sich auf Moral oder Vinaya bezieht. Der zweite enthält die Sûtras, oder die Reden Buddha's, der dritte alle Werke über dogmatische Philosophie und Metaphysik. Die beiden ersten Körbe werden oft mit dem Namen Dharma, das »Gesetz«, bezeichnet, der dritte wird gewöhnlich Abhidharma oder das »Nebengesetz«, genannt. Die ersten beiden Pi*t*akas enthalten jedes fünf verschiedene Werke,

der dritte sieben. Herr Grimblot hat sich nicht nur von fast all diesen Werken Abschriften verschafft, sondern er hat auch Exemplare von den berühmten Commentaren des Buddhaghoscha nach Europa gebracht. Diese Commentare sind von grosser Wichtigkeit, denn, obschon Buddhaghoscha erst um 430 n. Chr. lebte, so soll er der Uebersetzer jener ältern Commentare gewesen sein, die Mahinda, der Sohn Asoka's, im Jahre 316 v. Chr. von Maghada nach Ceylon brachte, und aus dem Pâli ins Singalesische übersetzte; diese Commentare sollen dann von Buddhaghoscha in das Pâli, die ursprünglische Sprache der kanonischen Bücher sowohl als der Commentare, zurückübersetzt worden sein. Ob die historische Kritik geneigt ist, diesen Commentaren dieselbe Autorität beizumessen, welche die Documente aus dem vierten Jahrhundert v. Chr. beanspruchen könnten, lässt sich noch nicht entscheiden. Aber selbst, wenn wir ihn als blossen Sammler alter Traditionen und als einen Schriftsteller aus dem fünften Jahrhundert n. Chr. ansehen, bleibt er doch immer in Bezug auf die Lösung von äusserst wichtigen, die Geschichte und Chronologie von Indien betreffenden Problemen eine bedeutende Autorität.

Einige Gelehrte, welche über die Geschichte des Buddhismus geschrieben, scheinen geneigt, die Facten, welche in Buddhaghoscha's Commentaren enthalten sind, als rein historisch anzusehen, und übersehen dabei den Umstand, dass ein grosser Zeitraum zwischen seiner Lebenszeit und den Begebenheiten liegt, die er erzählt. Liesse sich beweisen, dass Buddhaghoscha's Commentar eine wörtliche Uebersetzung der sogenannten Attakathâs, der von Mahinda nach Ceylon gebrachten Commentare sind, so würden sie an historischer Wichtigkeit bedeutend gewinnen. Was wir von dieser Uebersetzung wissen, beruht aber auf Tradition, und erinnern wir uns der strengen Genauigkeit, mit welcher die LXX Uebersetzer des Alten Testaments, der Sage nach, zu Werke gingen, und vergleichen wir die Chronologie der Septuaginta mit der des hebräischen Texts, so muss uns um so stärker die Gefahr einleuchten, orientalischen Uebersetzungen, selbst solchen, die für wörtlich gelten, Vertrauen zu schenken. Der Begriff einer wortgetreuen Uebersetzung scheint den Orientalen

völlig fremd. Zugegeben also, dass Mahinda einerseits den Original-Commentar aus dem Pâli ins Singalesische übersetzt hat, so hinderte ihn anderseits doch nichts, alles einzuschalten, was seiner Ansicht nach seinen Proselyten nützlich sein konnte. Geben wir ferner zu, dass Buddhaghoscha diese Uebersetzungen ins Pâli zurückübersetzte, so hinderte ihn doch nichts, alle Facten aufzunehmen, an die man damals glaubte, und die sich als Ueberlieferungen viele Generationen hindurch erhalten hatten. Stand es ihm nicht frei, ja musste er es nicht geradezu für Pflicht halten, scheinbare Schwierigkeiten zu erklären, Widersprüche zu beseitigen, und offenbare Irrthümer zu berichtigen. Heutigen Tages, wo sogar die Aussagen von Herodot, Thucydides, Livius und Jornandes über Begebenheiten aus ihrer eigenen Zeit mit schonungslosem Scepticismus angesehen werden, darf man auch für die Annalen der Buddhisten nicht auf Schonung rechnen. Gelehrte, die sich mit speziellen Gegenständen beschäftigen, sind nur zu leicht geneigt, scheinbaren Beweisen Glauben zu schenken, besonders wenn dieselben durch ihre eigenen Untersuchungen zu Tage gefördert worden und sie durch den Reiz der Neuheit bestechen. Beim hellen Tageslicht der Kritik betrachtet, verschwindet indessen der Zauber eines solchen Zeugen wie Buddhaghoscha nur zu bald, und was er von Königen und Concilien berichtet, die achthundert Jahre vor ihm existirten, hat für uns nicht mehr Werth als die Geschichten vom König Arttur, die uns Geoffroy von Monmouth mittheilt, oder als die Berichte des Livius über die ersten Zeiten Roms.

Eins der wichtigsten Werke in Herrn Grimblot's Sammlung, das wir hoffentlich bald im Druck sehen werden, ist der »Dîpâvansa«, eine Geschichte des Buddhismus in Ceylon. Das einzige derartige Werk, das wir bis jetzt kennen, ist der von Herrn G. Turnour veröffentlichte Mahâvansa. Dies beruht aber bekanntlich auf dem Dipâvansa und stammt aus einer weit späteren Zeit. Mahânâma, der Compilator des Mahâvansa, lebte 500 n. Chr. Sein Werk ist aber von andern Chronisten bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts fortgeführt worden. Obwohl Mahânâma gegen Ende des fünften Jahrhunderts n. Chr. lebte, so reicht

seine eigene Betheiligung an dem Werk nur bis zum Jahr 302 n. Chr., und der Commentar, den er zu seiner eigenen chronistischen Arbeit schrieb, schliesst gleichfalls mit diesem Jahr ab. Die Zeit, wann der Dipâvansa geschrieben worden, lässt sich nicht genau bestimmen; da er aber mit dem Tode Mahâsenas im Jahre 302 n. Chr. schliesst, so darf man ihm bis jetzt keine grössere Autorität beimessen als einem historischen Werk aus dem vierten Jahrhundert n. Chr. zukommt.

Kehren wir nun zu Herrn Hodgson zurück. Wie wir gesehen haben, schickte er von 1824—1839 seine Sammlung von Sanskrit-Manuscripten an die Asiatic Society in Calcutta, 1835 an die Royal Asiatic Society in London, und 1837 an die Société Asiatique in Paris. In Calcutta und London blieben sie unbenutzt liegen, in Paris aber fielen sie Herrn Bürnouf in die Hände. Ohne sich durch ihren Umfang oder ihre Weitschweifigkeit abschrecken zu lassen, machte er sich an die Arbeit und entdeckte bald ihre grosse Wichtigkeit. Nachdem er sieben Jahre auf das Studium der Manuscripte verwandt hatte, veröffentlichte Bürnouf 1844 seine »Introduction à l'Histoire du Buddhisme«, und diese Arbeit legte den Grund zum systematischen Studium dieser Religion. Obwohl Bürnouf anerkennt, dass Studien in der Buddhistischen Literatur von Tibet, der Mongolei, China und Ceylon von der grössten Wichtigkeit sind, so beweist er doch auf der andern Seite, dass der Buddhismus, da er indischen Ursprungs ist, vor Allem in den Sanskrit-Originaldocumenten von Nepal studirt werden muss. Wenn er auch mit grosser Bescheidenheit sein Werk nur eine Einleitung zur Geschichte des Buddhismus nennt, so sind nur wenig wichtige Punkte vorhanden, für die er nicht mit unermüdlichem Fleiss Beweise gesammelt und auf die er nicht durch den Glanz seines Genies ein neues glänzendes Licht geworfen. Hätte Bürnouf sein Werk nach dem Plan vollenden können, den er in der Vorrede entwirft, so wäre es unstreitig eine der reichhaltigsten Fundgruben im Fach orientalischer Gelehrsamkeit geworden. Unglücklicherweise starb er aber im Jahre 1851. Ein Band, der ein Jahr nach seinem Tode veröffentlicht wurde, enthält die Uebersetzung eines der kano-

nischen Bücher von Nepal mit Noten und Appendices, die über viele verwickelte Punkte im Buddhismus die interessantesten Mittheilungen enthalten. Obgleich noch viel zu thun übrig ist und bis jetzt nur ein sehr geringer Theil von den ungeheuren Massen von Sanskrit-Manuscripten, die Herr Hodgson den Asiatischen Gesellschaften von Paris und London übermacht hat, benutzt worden ist, so hat noch Niemand den Muth gehabt, Bürnouf's unvollendetes Werk fortzusetzen. Unsere Kenntniss des Buddhismus ist seitdem nur durch eine Ausgabe des Lalita Vistara, des Lebens Buddha, die ein gelehrter Inder, Babu Rajendralal Mittra, veranstaltet hat, durch eine Ausgabe des Dhamapadam von Dr. Fausböll, einem Dänen, und vor allem durch eine ausgezeichnete Uebersetzung des Lebens und der Reisen von Hiouen-Thsang von Herrn Stanislas Julien bereichert worden. Dieser chinesische Pilger hatte sich von 629—645 n. Chr. in Indien aufgehalten, um Sanskrit zu studiren, und um einige wichtige Werke über die Religion und Philosophie der Buddhisten aus dem Sanskrit ins Chinesische zu übersetzen. Seine Darstellung von der Geographie und den socialen, religiösen und politischen Zuständen Indiens im Anfang des siebenten Jahrhunderts sind von unschätzbarem Werthe, um die praktische Wirkung zu beurtheilen, die jene Religion während der angeführten Zeitperiode ausübte, wo ihr Einfluss bereits im Sinken war und sie bald dem modernen Brahmanismus weichen musste.

Es war für Herrn Barthélemy Saint-Hilaire keine leichte Aufgabe, sich mit diesen Werken bekannt zu machen. Wäre zum Studium des Buddhismus eine praktische Kenntniss der Sprachen nöthig, in denen die Lehren Buddha's niedergeschrieben sind, so würde dasselbe fast die Kräfte eines Menschen übersteigen. Bürnouf war vielleicht der Einzige, der sich, ausser seiner Kenntniss des Sanskrit, noch die praktische Kenntniss des Tibetanischen, des Pâli, des Singalesischen und Barmanischen erworben hatte, um sich zu seiner Aufgabe vorzubereiten. Derselbe Gelehrte hat aber auch bewiesen, dass, obwohl es unmöglich durch die Kenntniss des Tibetanischen, Mongolischen und Chinesischen allein, ohne Kenntniss des Sanskrit, ein richtiges Verständniss

der Lehren Buddha's zu gewinnen, doch die Kenntniss des Sanskrit vollständig hinreicht, um in ihren Geist einzudringen, um ihr Wachsthum in Indien und die Modificationen zu verstehen, denen sie in den andern Ländern, in denen sie später Wurzel fassten, unterworfen waren. Indem Herr Barthélemy Saint-Hilaire ausser seiner Kenntniss des Sanskrit noch seine genaue Bekanntschaft mit allen philosophischen und religiösen Systemen der alten Welt zu Hülfe rief, gelang es ihm, ein anschauliches und correctes Bild von dem Ursprung, dem Charakter und den Licht- und Schattenseiten der Religion des Buddha zu entwerfen. Er ist der erste Historiograph des Buddhismus. Er hat der Versuchung, den Buddhismus als Schreckbild oder Ideal hinzustellen, die für einen Mann, der wie er in der Geschichte der Vergangenheit die der Zukunft und Gegenwart lesen kann, sehr gross gewesen sein muss, widerstanden. In der Vorrede erklärt er einfach, dass unsere heutigen Philosophen vieles aus dem Studium des Buddhismus lernen könnten; im Werke selbst aber fällt er nie aus dem Ton des Historikers in den des Predigers herab.

»Noch einen Nutzen kann dies Buch gewähren«, sagt er, »und leider muss ich noch hinzufügen, ist es heutigen Tages zeitgemäss. Unglücklicherweise haben manche von unsern Philosophen die Doctrinen, auf denen der Buddhismus beruht, mit höchst unverdienter Vorliebe aufgenommen. Seit einigen Jahren sind Systeme aufgestellt worden, in denen von Metempsychosis und Seelenwanderung mit grosser Anerkennung gesprochen wird, und nach denen man die Welt und die Menschheit ohne Gott und Vorsehung zu erklären sucht, ganz in der Weise wie Buddha es gethan. Die Aussicht auf ein künftiges Leben wird der menschlichen Sehnsucht geweigert, und an die Stelle der Unsterblichkeit des Geistes tritt die Unsterblichkeit des Geschaffenen. Gott wird entthront und an seine Stelle setzt man den Menschen, als das einzige Wesen, in dem, wie es heisst, das Unendliche zum Bewusstsein seiner selbst gelangt. Diese Ansichten werden uns bald im Namen der Wissenschaft, bald im Namen der Geschichte, der Philosophie, oder sogar der Metaphysik angepriesen, und obwohl sie weder neu, noch gerade originell sind, können sie doch auf

schwankende Gemüther höchst nachtheilig wirken. Hier ist nicht der Ort, um diese Ansichten genauer zu untersuchen, und die, welche sie verbreiten, sind zu wissenschaftlich gebildet und zu aufrichtig in ihren Ansichten, als dass wir über sie mit einem Worte und ohne jede Diskussion aburtheilen dürften. Gut ist es aber, wenn sie an dem nur zu wenig bekannten Beispiel des Buddhismus ersehen, wohin es den Menschen führt, wenn er sich auf seine eigene Kraft verlässt, und ihn ein fast unbewusster Hochmuth in seinen Meditationen an den Abgrund führt, in dem Buddha zu Grunde ging. Es liegt auch durchaus nicht in meiner Absicht, unsere heutigen Philosophen zu beleidigen und mit Buddha auf e i n e Stufe zu stellen; denn wenn ich gleich beiden denselben Vorwurf mache, weiss ich doch den Unterschied zwischen ihnen zu schätzen, und ich will die grösseren Verdienste jener gern anerkennen. Philosophische Systeme sollten aber nach den Schlüssen, zu denen sie führen, beurtheilt werden, ganz abgesehen von den verschiedenen Wegen, auf denen man zu ihnen gelangt, und diese Schlüsse sind nicht weniger verwerflich, trotz der verschiedenen Prämissen, aus denen sie gefolgert worden. Buddha war schon vor 2400 Jahren zu denselben Schlüssen gelangt. Er proclamirte und befolgte sie mit einer Consequenz, der man allenfalls gleichkommen, die man aber nicht übertreffen kann. Er ging mit einer kindlichen und unübertrefflichen Unerschrockenheit ans Werk, und man wird kaum annehmen wollen, dass heutigen Tages irgend welches System nochmals einen solchen Einfluss auf den menschlichen Geist gewinnen könnte. Dennoch würde es für den Begründer dieser modernen Systeme nicht ohne Nutzen sein, wenn sie dem Buddhismus etwas Aufmerksamkeit schenkten. Der Buddhismus ist keine Philosophie in der grossartigen Bedeutung, die wir diesem Worte beimessen, noch eine Religion in dem Sinne, wie wir das Heidenthum der alten Völker, das Christenthum und den Muhamedanismus Religionen nennen. Er enthält aber Elemente von diesem Allen, die zu einer selbständigen Doctrin zusammengestellt sind und nach der nichts im grossen Weltall anzuerkennen ist als der Mensch, die mit der grössten Beharrlichkeit nichts weiter anerkennen will, obwohl sie den Menschen mit

der Natur, in der er lebt, verwechselt. Daher kommen die Verirrungen des Buddhismus, die Andern zur Warnung dienen sollten. Unglücklicherweise werden die Menschen nur selten durch ihre eigenen Irrthümer weiser, und noch seltener durch die Irrthümer Anderer« (Introduction p. VII).

Obiger Auszug zeigt uns, dass sich Herr Barthélemy Saint-Hilaire nicht damit begnügt, trockene Thatsachen zu erzählen und bloss eine französische Uebersetzung von den langweiligen Reden des Stifters des Buddhismus zu geben, obwohl er wieder auf der andern Seite seine Arbeit nicht als eine jener maskirten Batterien benutzt, die französische Schriftsteller zu allen Zeiten und besonders in den jüngstvergangenen Tagen des Kaiserreichs mit so viel Geschick gehandhabt haben. Sein Werk ist eine Skizze voller Leben, die eher zu wenig als zu viel bringt. Gerade ein solches Buch war nöthig, um die irrthümlichen Ansichten zu zerstreuen, die selbst noch viele Leute von Bildung über den Buddhismus hegen, und um ein Interesse für den Gegenstand anzuregen, das Manche, die sich bis jetzt noch durch den ungeheuren Umfang der buddhistischen Literatur und die unmelodische buddhistische Terminologie abschrecken lassen, veranlassen mag, die Folianten Bürnouf's, Turnour's und Anderer zu studiren. Denen, die ausführlichere Mittheilungen über den Buddhismus wünschen, als Herr Barthélemy Saint-Hilaire seinem Plan nach geben konnte, empfehlen wir das Werk eines deutschen Gelehrten: »Die Religion des Buddha von Köppen, Berlin 1857.« Es ist nach denselben Quellen wie das französische Werk gearbeitet, enthält aber, da es von einem Gelehrten für Gelehrte geschrieben ist, detaillirtere Untersuchungen alles dessen, was über Buddha und den Buddhismus je geschrieben worden. In einem zweiten Bande hat derselbe unermüdliche Gelehrte vor kurzem eine »Geschichte des Buddhismus in Tibet« herausgegeben.

Herr Barthélemy Saint-Hilaire theilt sein Werk in drei Theile. Der erste enthält den Ursprung des Buddhismus, das Leben Buddha's und eine Abhandlung über die Ethik und Metaphysik der Buddhisten. Im zweiten schildert er den Buddhismus in Indien im siebenten Jahrhundert unserer Zeitrechnung nach

den Mittheilungen, die die Reisen des Hiouen-Thsang enthalten. Die dritte Abtheilung schildert den Buddhismus, wie wir ihn heutigen Tages in Ceylon finden und wie ihn ein Augenzeuge, Herr Spence Hardy, vor Kurzem beschrieben hat. Wir wollen uns hier hauptsächlich auf die erste Abtheilung, die vom Leben und der Lehre Buddha's handelt, beschränken.

Herr Barthélemy Saint-Hilaire nimmt nach dem Beispiel von Bürnouf, Wilson, Lassen das Jahr 543 v. Chr., der Ceyloner Zeitrechnung gemäss, als das Todesjahr Buddha's an. Wir können uns hier zwar nicht auf chronologische Erörterungen einlassen, wollen aber doch beiläufig bemerken, dass die Buddhisten diese Jahreszahl offenbar nicht nach Traditionen, sondern nach Berechnungen festgestellt haben, und dass sich in diesen Berechnungen leicht ein Irrthum von 70 Jahren nachweisen lässt. Das wahrscheinliche Todesjahr Buddha's ist 477 v. Chr. Für Herrn Barthélemy Saint-Hilaire's Zweck ist übrigens dieser Unterschied von keiner Wichtigkeit. Die Geschichte von Indien während des fünften und sechsten Jahrhunderts v. Chr. ist so wenig bekannt, dass die Bühne, auf der er Buddha als Lehrer und Prediger auftreten lässt, sowohl für das fünfte als sechste Jahrhundert v. Chr. denselben Hintergrund, dieselbe Costümirung und Umgebung darbieten würde.

In seiner Lebensbeschreibung von Buddha, die von S. 1—79 reicht, folgt Herr Barthélemy Saint-Hilaire ausschliesslich dem Lalita-Vistara, einem der populärsten Bücher der Buddhisten. Es macht einen Theil des buddhistischen Kanons aus, und da wir von einer chinesischen Uebersetzung wissen, die Herr Stanislas Julien auf das Jahr 79 n. Chr. setzt, so dürfen wir mit Gewissheit annehmen, dass das Original aus einer vorchristlichen Zeit stamme. Babu Rajendralal Mittra hat dies Werk im Sanskrit herausgegeben, und Herr Foncaux hat eine Ausgabe in tibetanischer Sprache publicirt, welche das erste Werk ist, das in Europa in tibetanischen Lettern gedruckt worden. Nach Auszügen, die wir gesehen, scheint uns eine genaue Uebersetzung des chinesischen Textes, wie nur Herr Stanislaus Julien sie anfertigen kann, höchst wünschenswerth. Gelehrte ausgenommen, würden indes-

sen nur wenige die Geduld haben, das Werk in der Uebersetzung zu lesen, wie man aus folgendem Beispiele, das den Anfang von Babu Rajendralal Mittra's Version enthält, ersehen kann.

»Om! Gruss allen Buddhas, Bodhisattvas, Âryas, *S*râvakas und Pratyeka Buddhas aller Zeiten, der Gegenwart, der Zukunft und der Vergangenheit, die verehrt werden bis an die äussersten Grenzen der zehn Theile des Erdballs. Folgendes habe ich vernommen: Einmal verweilte Bhagavat im Garten des Anâthapi*d*ada zu *G*etavana in *S*râvastî, von einer ehrwürdigen Versammlung von 12,000 Bhikschukas begleitet. Ihn begleiteten auch 32,000 Bodhisattvas, sämmtlich durch Kaste mit einander verbunden und vollkommen in allen Tugenden der Pâramitâ, welche die Erwerbung der Bodhisattva-Gelehrsamkeit zu ihrem Zeitvertreib gemacht und erleuchtet waren von Bodhisattva Dhâra*n*îs, und waren selbst Herren der Dhâra*n*îs; tief waren ihre Meditationen, alle waren sie dem Herrn der Bodhisattvas ergeben und hatten über Samâdhi absolute Gewalt; gross waren sie in der Selbstbeherrschung, strahlend von Bodhisattva Nachsicht und voll vom Bodhisattva-Element der Vollkommenheit. Da nun Bhagavat ankam in der Stadt *S*râvastî, blieb er dort, verehrt, geachtet, angebetet von der vierfachen Versammlung, von Königen, von Fürsten, von ihren Räthen, Ministern und Gefolge, von Schaaren von Kschatriyas, Brâhma*n*as, Hauseigenthümern und Ministern, von Eingebornen und Fremden, *S*râma*n*as, Brâhma*n*as, Einsiedlern und Asceten; und obgleich bewirthet mit allen möglichen Esswaaren und Saucen, dem Besten, was Köche bereiten konnten, und, obgleich versehen mit reinen Bettlergewändern, mit Almosenschalen, Lagerstätten und schmerzstillenden Medicamenten, so blieb doch der wohlthätige Herrscher, der überschüttet wurde mit dem Besten von all diesen Gaben und dem höchsten Lob, ungefesselt dadurch, sondern blieb wie Wasser auf dem Lotusblatt, und sein Ruf als der ehrwürdige, absolute Buddha, der Gelehrte, der Verständige, der Gott des glücklichen Ausgangs, der Erkenner der Welten, der tapfere, alles beherrschende Wagenlenker, der Lehrer der Götter und Menschen, der vollkommen offenbarte, fünfäugige Herrscher Buddha, der weit und breit sich der Welt kundgiebt, verbreitete

sich überall über die Erde. Und Bhagavat, der aus sich selbst alles Wissen erlangt, von dieser Welt und jener, die da umfasst: Devas, Mâras, Brâhmyas (Anhänger des Brahmâ), *S*râmanas und Brâhma*n*as, Götter sowohl als Menschen, verweilte hier und lehrte den wahren Glauben und erläuterte die Grundsätze eines Brahma*k*arya, das da ist ganz und vollständig seiner Natur nach, heilig in seiner Bedeutung, rein und unbefleckt von Charakter, glücklich in seinen Anfängen, glücklich in seiner Mitte, glücklich in seinem Ende.«

In dieser Weise ist das ganze Werk geschrieben. Herrn Barthélemy Saint-Hilaire's Idee, statt einer Lebensbeschreibung zwei zu geben, von denen die erste alles wirklich Mögliche, die zweite alles Unmögliche enthält, scheint daher für einen Gegenstand, der, wie der vorliegende, aus Facten und Legenden, aus Poesie und Prosa, aus Sinn und Unsinn zusammengesetzt ist, die richtigste. Es ist indessen immer ein etwas gewagtes Verfahren, wenn man die Geschichte von der Sage einfach dadurch auszuscheiden sucht, dass man dem Sagenhaften den Massstab physischer Möglichkeit anlegt. Vieles kann als möglich erscheinen, was doch nur von späteren Schriftstellern hinzugefügt ist, und manches, das auf den ersten Blick als unmöglich erscheint, hat sich als historisch erwiesen, nachdem man es von der leichten Hülle mythologischer Phraseologie befreit. Unserer Ansicht nach kann daher der Geschichtschreiber den Lalita-Vistara nicht als Beleg für irgend welche historische Thatsache benutzen, sondern nur als Illustration für einen Glauben, der zur Zeit, als er niedergeschrieben, allgemein verbreitet war. Obwohl wir aber Herrn Barthélemy Saint-Hilaire's Eintheilung in Facten und Fabel nicht gerade als richtig anerkennen können, so glauben wir doch, dass wir im Interesse unserer Leser handeln, wenn wir seinem Beispiel folgen und eine kurze rationelle Schilderung von Buddha's Leben geben, so wie es uns von der Sage überliefert, und keinesfalls später als im ersten Jahrhundert v. Chr. schriftlich niedergelegt worden.

Buddha, oder richtiger gesagt, der Buddha — denn Buddha ist ein Appellativum und bedeutet der Erleuchtete — wurde

zu Kapilavastu geboren. Kapilavastu ist die Hauptstadt des gleichnamigen Königreichs und liegt am Fuss der Berge von Nepal, nördlich vom heutigen Oude. Sein Vater, der König von Kapilavastu, gehörte zur Familie der *S*âkyas und zum Stamm der Gautamas. Seine Mutter war Mâjâdêvî, die Tochter des Königs Suprabuddha, und wir brauchen kaum hinzuzufügen, dass sie ebenso schön war, als sein Vater mächtig und gerecht. Seiner Geburt nach gehörte Buddha also zur Kschatriya oder Kriegerkaste, und nahm von seiner Familie den Namen *S*âkya und von seinem Stamm den Namen Gautama an, der eine Art geistiger Verwandtschaft mit dem berühmten Geschlecht des Gautama beansprucht. Der Name Buddha oder »der Buddha« datirt aus einer spätern Zeit seines Lebens, und der Name Siddhârtha (der, welcher sein Ziel erreicht hat) ebenfalls, obwohl es heisst, dass dieser ihm schon in der Kindheit beigelegt wurde. Seine Mutter starb sieben Tage nach seiner Geburt, und das Kind wurde von seinem Vater der Schwester seiner Frau zur Erziehung anvertraut. Das Kind wuchs zu einem bildschönen, talentvollen Knaben heran, der bald mehr wusste als seine Lehrer. Er verschmähte es, an den Spielen seiner Altersgenossen theilzunehmen, und war am glücklichsten, wenn er sich einsam in dem düstern Schatten eines Waldes seinen Gedanken überlassen konnte. Hier fand ihn sein Vater, nachdem man ihn für verloren gehalten hatte; und um den jungen Prinzen nicht zum Träumer werden zu lassen, beschloss der König, ihn sofort zu verheirathen. Als diese Absicht dem Thronerben von den greisen Ministern seines Vaters mitgetheilt wurde, bat er sich sieben Tage Bedenkzeit aus, und als er sich überzeugt hatte, dass selbst die Ehe seine Seelenruhe nicht stören könne, gestattete er den Ministern, ihm eine Prinzessin auszusuchen. Ihre Wahl fiel auf die schöne Gopâ, die Tochter Da*nd*apâ*n*i's. Ihr Vater wollte anfangs seine Einwilligung nicht zu einer Verbindung mit einem Prinzen geben, von dem es hiess, dass ihm Verstand und Männlichkeit abgingen; aber er gab gern seine Zustimmung, als er sah, dass der königliche Bewerber seinen Nebenbuhlern in der Waffenführung und an Geisteskraft weit überlegen war. Ihre Ehe war äusserst glücklich, aber der Prinz blieb nach

wie vor ein Grübler, versunken in den Problemen über Tod und Leben. »Nichts ist beständig auf Erden«, pflegte er zu sagen, »nichts ist wirklich. Das Leben gleicht dem Funken, der durch Reibung aus dem Holze hervorspringt. Er entzündet sich und verlöscht, ohne dass wir wissen woher er komme und wohin er gehe. Es gleicht dem Ton der Lyra, und vergebens fragt der Weise, woher es komme und wohin es gehe. Es muss eine höchste Geisteskraft geben, in der wir Frieden finden. Könnte ich sie erreichen, so könnte ich der Menschheit Licht bringen, wäre ich selbst frei, so könnte ich die Welt befreien.« Der König, der die melancholische Gemüthsstimmung seines Sohnes sah, versuchte alles, um ihn von seiner Grübelei abzubringen, aber vergebens. Drei ganz gewöhnliche Ereignisse, die einem Jeden hätten begegnen können, übten auf den Lebensgang Buddha's den grössten Einfluss aus. Wir wollen diese Ereignisse in Herrn Barthélemy Saint-Hilaire's Worten mittheilen.

»Eines Tages, als er, von einem zahlreichen Gefolge begleitet, durch das östliche Thor nach einem seiner Parks fuhr, begegnete ihm ein abgelebter, hinfälliger Greis. Ueber den ganzen Körper konnte man seine Adern und Muskeln sehen, seine Zähne klapperten, er war mit Runzeln bedeckt; kahl und kaum im Stande, einige rauhe, unmelodische Töne hervorzubringen, ging er gebückt an seinem Stab, und seine Glieder und Gelenke zitterten. »Was ist das für ein Mann«, fragte der Prinz seinen Kutscher. »Er ist klein und schwach, sein Fleisch und Blut sind vertrocknet, seine Muskeln kleben an seiner Haut, sein Haupt ist weiss, seine Zähne klappern, sein Körper ist zusammengeschrumpft, er kann kaum auf seinen Stab gestützt gehen, und stolpert bei jedem Schritte. Ist dieser Zustand seiner Familie eigenthümlich, oder ist er das allgemeine Loos aller erschaffenen Wesen?«

»Herr!« erwiederte der Kutscher, »dieser Mann erliegt dem Alter, seine Sinne sind stumpf geworden. Seine Kraft ist durch Krankheit zerstört worden, und seine Verwandten verachten ihn. Er ist ohne Stütze und unnütz, die Menschen haben ihn verlassen wie einen abgestorbenen Baum im Walde. Dieser Zustand ist

aber nicht seiner Familie eigenthümlich. Bei jedem Geschöpf zerstört das Alter die Jugend. Dein Vater, deine Mutter, deine Verwandten, deine Freunde werden alle dahin kommen; es ist das natürliche Ende aller Wesen.«

Da erwiederte der Prinz: »Wie können doch die Menschen so unwissend, so schwach, so thöricht sein, dass sie auf ihre Jugend stolz sind und sich von ihr berauschen lassen, und des Alters nicht eingedenk sind, das ihrer wartet. Was mich betrifft, so gehe ich fort. Kutscher, wende rasch meinen Wagen um. Was nützen mir, dem künftigen Raub des Alters, Vergnügen!« und der Prinz kehrte zur Stadt zurück, ohne sich nach seinem Park zu begeben.

Ein anderes Mal fuhr der Prinz durch das südliche Thor nach seinem Lustgarten, da sah er am Wege einen Fieberkranken, sein Körper war abgemagert und mit Schmutz bedeckt, ohne Freund, ohne Haus, kaum noch im Stande zu athmen, und gleich entsetzt vor sich selbst und dem Herannahen des Todes. Nachdem der Prinz seinen Kutscher befragt und von ihm die erwartete Antwort erhalten hatte, rief er aus: »Ist also unsere Gesundheit nur ein Traum, und kann uns künftiges Leid in dieser Gestalt vorschweben. Welcher Weise kann, nachdem er gesehen was er ist, noch an Freude und Vergnügen denken.« Der Prinz liess seinen Wagen umlenken, und kehrte in die Stadt zurück.

Als er ein drittes Mal durch das westliche Thor nach seinem Lustgarten fuhr, sah er am Wege eine Leiche, mit einem Tuch bedeckt, auf der Bahre liegen. Weinend und schluchzend umstanden die Freunde sie, indem sie sich die Haare ausrauften, ihr Haupt mit Asche bestreuten, sich vor die Brust schlugen und ein wildes Klagegeschrei ausstiessen. Der Prinz zog wieder die Aufmerksamkeit seines Kutschers auf dies traurige Schauspiel, indem er ausrief: »Wehe der Jugend, die ein Raub des Alters wird, wehe der Gesundheit, die so vielen Krankheiteu erliegt, wehe dem Leben, das dem Menschen nur so kurze Zeit bleibt. Wenn es nur kein Alter, keine Krankheit, keinen Tod gäbe, wenn diese Plagen auf immer besiegt werden könnten!« — und, indem er zum ersten Mal seine Pläne verrieth, setzte der junge Prinz hinzu:

»Lenke um, ich muss darüber nachdenken, wie ich diese Befreiung bewirken kann.«

Eine letzte Begegnung machte seinem Zaudern endlich ein Ende. Als er durch das nördliche Thor nach seinem Lustgarten fuhr, sah er einen Bettler, der ruhig und ergeben schien, und mit zur Erde gesenktem Blick, aber würdevoller Haltung, sein Mönchs-Gewand und seine Bettlerschale trug.

»Wer ist der Mann?« fragte der Prinz.

»Herr!« erwiederte der Kutscher, »dieser Mann gehört zu denen, die man Bikschus oder Bettler nennt. Er hat jedem Vergnügen, jedem Wunsch entsagt, und führt ein ascetisches Leben. Er strebt sich selbst zu überwinden, er ist ein Gottgeweihter und ohne Leidenschaft, ohne Neid zieht er umher und bittet um Almosen.«

»Das ist wohlgesprochen,« erwiederte der Prinz. »Das Leben eines Gottgeweihten (Asceten) haben die Weisen von jeher gepriesen, und dies Leben soll meine Zuflucht sein, und die Zuflucht anderer Geschöpfe. Es führt uns zum wahren Leben, zum Glück und zur Unsterblichkeit.«

Mit diesen Worten liess der junge Prinz seinen Wagen umwenden und kehrte in die Stadt zurück.

Nachdem Buddha seinem Vater und seiner Gemahlin seine Absicht, sich von der Welt zurückzuziehen, mitgetheilt hatte, verliess er in der Nacht, als die Wachen, die ihn behüten sollten, sämmtlich schliefen, den Palast. Nachdem er die ganze Nacht gereist, übergab er seinem Diener sein Pferd und seinen Schmuck und schickte ihn nach Kapilavastu zurück. »Ein Monument«, sagt der Lalita-Vistara (S. 270), »befindet sich noch heutigen Tages an der Stelle, wo der Kutscher umlenkte. Hiouen Thsang (II. 330) sah das nämliche Monument am Rande eines Waldes auf dem Wege nach Ku*s*inâgara, einer Stadt, die jetzt in Ruinen und ungefähr funfzig Meilen in ost-süd-östlicher Richtung von Gorakpur gelegen ist.[6]

Zuerst begab sich Buddha nach Vai*s*âlâ und wurde der Schüler eines berühmten Brahmanen, der dreihundert Jünger um sich versammelt hatte. Nachdem er alles gelernt was der Brah-

mane ihm lehren konnte, zog Buddha bitter enttäuscht von dannen; er hatte den Weg des Heils nicht gefunden. Er versuchte es darauf mit einem andern Brahmanen zu Râ*g*ag*r*iha, der Hauptstadt von Magadha oder Behar, der siebenhundert Jünger hatte, aber auch hier suchte er vergebens den Weg der Befreiung. Von fünf Mitschülern begleitet, verliess er den Brahmanen und zog sich in der Nähe eines Dorfes, Uruvilva geheissen, in die Einsamkeit zurück. Hier brachte er sechs Jahre mit Bussübungen zu, ehe er als Lehrer vor die Oeffentlichkeit trat. Am Ende dieser Zeit war er zu der Ueberzeugung gekommen, dass die Ascese, weit entfernt, wahren Geistesfrieden zu gewähren und auf den Weg des Heils zu führen, nur eine Schlinge und ein Fallstrick auf den Pfaden der Wahrheit sei. Er gab seine Bussübungen auf, und sogleich wurde er als Apostat von seinen fünf Schülern verlassen. Ganz sich selbst überlassen, fing er jetzt an, sein System auszubilden. Er hatte empfunden, dass die Lehren und Bussübungen der Brahmanen die Menschheit nicht befreien und ihm nicht die Furcht vor Tod, Alter und Krankheit benehmen können. Endlich glaubte er nach langen Meditationen die Ursache der Veränderungen, denen das menschliche Leben unterworfen, entdeckt und damit zugleich die Furcht vor ihnen vernichtet zu haben.

Von dem Augenblicke an, als er zu dieser Erkenntniss kam, beanspruchte er den Titel Buddha, der Erleuchtete, und in diesem Augenblick kann man wohl sagen, schwankte das Geschick von Millionen und Millionen menschlicher Wesen in der Wage. Buddha zauderte einige Zeit, ob er seine Erkenntniss der Welt mittheilen, oder sie in sich verschliessen sollte. Aber das Mitgefühl für die leidende Menschheit behielt das Uebergewicht, und der junge Prinz wurde der Stifter einer Religion, die noch jetzt, nach mehr als 2000 Jahren, 455,000,000 Bekenner zählt.[7]

Die weitere Geschichte des neuen Religionsstifters ist einfach genug, er begab sich nach Benares, das zu allen Zeiten der Sitz der Gelehrsamkeit in Indien war, und die Ersten, die sich zu ihm bekannten, waren jene fünf Mitschüler, die sich von ihm abgewandt hatten, als er zuerst das Joch des brahmanischen Cere-

moniels abwarf. Die Zahl der Bekehrten nahm rasch zu; da aber der Lalita-Vistara mit Buddha's Auftreten in Benares schliesst, so liegt weiter kein fortlaufender Bericht über das rasche Wachsthum seiner Lehre vor. Nach einzelnen Notizen, die sich hier und da im buddhistischen Kanon verstreut finden, können wir ersehen, dass ihn Bimbisâra, König von Magadha, nach seiner Hauptstadt Râ*g*ag*r*iha einlud. Dort soll er viele von seinen Reden im Kloster Kalantaka, das der König oder einige reiche Kaufleute ihm geschenkt, gehalten haben. Andere hielt er auf dem Geierberg, einem der fünf Hügel, zwischen denen die alte Hauptstadt liegt.

Während seines Aufenthalts zu Magadha, wo er sich viele Jahre hindurch der Freundschaft des Königs erfreute, bekannten sich auch seine berühmtesten Jünger, *S*âriputra, Katyâyana und Maudgalyâyana, zu ihm. Der König wurde später von seinem Sohne A*g*âta*s*atru umgebracht, und darauf finden wir Buddha eine Zeitlang in *S*râvastî, nördlich vom Ganges, wo er in einem prächtigen Hause wohnte, das ihm Anâthapi*nd*ada, ein reicher Kaufmann, für sich und seine Jünger zur Wohnung angewiesen hatte. Den grössten Theil seiner Reden, oder vielmehr Predigten, hielt Buddha zu *S*râvastî, der Hauptstadt von Ko*s*ala, und Prasêna*g*it, der König von Ko*s*ala selbst, bekehrte sich zu seiner Lehre. Ferner wird erzählt, dass Buddha, nach einer Abwesenheit von zwölf Jahren, seinen Vater in Kapilavastu besuchte, und bei dieser Gelegenheit verschiedene Wunder verrichtete, und sämmtliche *S*âkyas zu seiner Lehre bekehrte. Seine Gemahlin und Tante schlossen sich ihm gleichfalls an, und wurden die ersten weiblichen buddhistischen Asceten in Indien. Ueber Buddha's letzte Jahre haben wir wieder ausführlichere Nachrichten. Als er siebenzig Jahr alt geworden, befand er sich in Râ*g*ag*r*iha bei dem König A*g*âta*s*atru, der, wie weiter oben erzählt, der Mörder seines eigenen Vaters und der erklärte Feind Buddha's gewesen war, sich aber zu Buddha bekehrt und eine öffentliche Beichte seines Verbrechens abgelegt hatte. Als Buddha die Stadt wieder verliess, begleiteten ihn eine grosse Anzahl Jünger, und gerade als er über den Ganges übersetzen wollte, trat er auf einen

viereckigen Stein und rief voller Bewegung aus: »Das ist das letzte Mal, dass ich die Stadt sehe.« Er besuchte auch Vaiśâlî, und nachdem er Abschied von dieser Stadt genommen und beinahe Kuśinâgara erreicht hatte, nahm seine Lebenskraft ab. Er hielt in einem Walde an und gab, als er unter einem Sâl-Baum sass, den Geist auf, oder, wie ein Buddhist sich ausdrücken würde, »er ging in Nirvâṇa ein«.

Dies ist die einfache Lebensgeschichte Buddha's, die sich in Herrn Barthélemy Saint-Hilaire's interessant geschriebenem Werke weit besser als in der schwülstigen Sprache der Buddhisten liest. Wollte ein kritischer Historiker nach dem Material, das wir besitzen, das Wahre vom Unwahren ausscheiden, so würde er wahrscheinlich noch manches verwerfen, was der Biograph beibehalten hat. Professor Wilson zweifelt in seiner Abhandlung über Buddha und den Buddhismus, ob überhaupt eine Persönlichkeit wie Buddha je existirt habe. Er beruft sich darauf, dass innerhalb des Zeitraumes zwischen 2420 — 453 v. Chr. wenigstens zwanzig verschiedene Daten als das Jahr seiner Geburt angegeben werden. Er macht ferner darauf aufmerksam, dass der Name der Śâkyas von keinem der ältern Hindu-Schriftsteller erwähnt wird, und legt besonders der Thatsache grosses Gewicht bei, dass die Namen von allen Personen, die mit Buddha in irgend welcher Verbindung stehen, eine allegorische Bedeutung haben. Der Name seines Vaters bedeutet: der, dessen Nahrung rein ist; der Name seiner Mutter: Illusion. Seine weltliche Benennung Siddhârtha: der, welcher sein Ziel erreicht, und Buddha selbst bedeutet der Erleuchtete, oder, wie Professor Wilson es weniger richtig übersetzt, der, der Alles weiss. Derselbe berühmte Gelehrte geht noch weiter, und spricht die Behauptung aus, dass Kapilavastu, der Geburtsort Buddha's, der nirgends in der Hindu-Geographie Erwähnung finde, durch »Wesen von Kapila« übersetzt werden müsse, dass derselbe also eigentlich die Sânkhya-Philosophie bedeute, die Lehre von Kapila Muni, auf der die Grundelemente des Buddhismus, nämlich die Ewigkeit der Materie, die Grundprincipien aller Dinge, und ihre endliche Vernichtung basirt sein sollen. »Es scheint nicht unmöglich,« fährt er fort, »dass

*S*âkya Muni gar kein wirkliches Wesen ist und dass Alles, was uns von ihm erzählt wird, ebenso gut auf Fiction beruht, als die Geschichten von seinen früheren Migrationen und von den Wundern, die sich bei seiner Geburt, während seines ganzen Lebens und bei seinem Tode ereignet haben sollen.« Das heisst denn doch noch weiter gehen als Niebuhr und selbst Strauss. Sollte für Buddha's Vater ein allegorischer Name erfunden werden, so gab es doch gewiss passendere als »Nahrungsrein«, und die Gemahlin desselben ist keineswegs die einzige indische Königin, die Mâyâ, Mâyâdêvî oder Mâyâvatî hiess. Warum hätte man, wenn diese Namen blosse Erfindungen wären, seiner Gemahlin nicht einen poetischeren Namen als Gopâ (Kuhhirtin), und seinem Schwiegervater als Da*n*d*a*pâ*n*î (Stockhand) beigelegt. Was seinen eigenen Namen Siddhârtha betrifft, so behaupten die Tibetaner, dass er ihm von seinen Eltern gegeben worden, weil ihr Wunsch (artha) erfüllt sei (siddha), wie ja auch im Französischen Namen wie Désiré und Dieu-donné vorkommen. Einer von Dasaratha's Ministern führte denselben Namen. Möglich ist es auch, dass Buddha selbst diesen Namen später annahm, wie es ja auch oft mit den Zunamen der Römer geschah. Von dem Namen Buddha selbst hat noch Niemand behauptet, dass er irgend etwas mehr als ein blosser Titel sei, der Erleuchtete, der aus einem Appelativum zu einem Eigennamen geworden, gerade wie Christus der Gesalbte, und Mohammed der Erwartete bedeutet.[8] Kapilavatsu wäre eine höchst eigenthümliche Zusammensetzung, um das »Wesen der Sânkhya-Philosophie« zu bezeichnen. Jeder Zweifel in Bezug hierauf muss aber weichen, wenn wir hören, dass im fünften Jahrhundert Fahian, und im siebenten Hiouen-Thsang die Ruinen dieser Stadt besuchten.

Lassen wir also die Sagen, in die sich das Leben eines jeden Religionsstifters hüllt, ganz auf sich selbst beruhen, so können wir mit Bestimmtheit annehmen, dass der Buddhismus, der nicht nur Indien, sondern fast ganz Asien eine andere Gestalt gab, einen wirklichen Stifter hatte, dass dieser Stifter kein Brahmane war, sondern dass er der zweiten oder königlichen Kaste angehörte, dass ihm, da er träumerischer Natur war, die Vergäng-

lichkeit alles Geschaffenen einen so tiefen Eindruck machte, dass er Einsiedler ward und in den verschiedenen Systemen brahmanischer Philosophie und Theologie Trost suchte. Da ihm die künstlichen Systeme der Priester keine innere Befriedigung gewährten und er von der Nutzlosigkeit, oder vielmehr von dem schädlichen Einfluss ihrer Ceremonien und Bussübungen überzeugt war und ihn auch ihre weltliche Gesinnung und ihr pharisäischer Hochmuth tief empörte, der die Priesterwürde zum ausschliesslichen Eigenthum einer Kaste erhob und es dem Menschen unmöglich machte, sich ohne ihre Vermittlung seinem Schöpfer zu nahen, so musste seine Lehre auch bei der grossen Masse des Volkes einen mächtigen Eindruck hervorbringen, als er alle althergebrachten Kastenordnungen durchbrach, sich die Rechte eines Brahmanen anmasste, den Glanz seines fürstlichen Ranges aufgab, als Bettler im Lande umherzog und vor der verunreinigenden Gemeinschaft mit Zöllnern und Sündern nicht zurückschrak. Wenn wir heutigen Tages vom Buddhismus sprechen, so fassen wir gewöhnlich nur die religiösen Lehrsätze desselben ins Auge, obwohl Buddha's Reformen ursprünglich weit mehr einen socialen als religiösen Charakter hatten. Buddha zerriss das Netz, das die Brahmanen über ganz Indien geworfen hatten. Indem er damit anfing, der Zerstörer der alten Religion zu werden, wurde er der Gründer einer neuen. Es scheint fast unbegreiflich, dass eine Nation unter einem System hat leben können wie das der brahmanischen Hierarchie, die jede Handlung, sie mochte öffentlich oder privat sein, überwachte und beeinflusste, und die denen, die die Gunst der Priester verscherzt, das Leben unerträglich machte. Dies war das System, das Buddha angriff. Hätte er nur irgend ein philosophisches System gelehrt, so wäre sein Name kaum bis auf uns herabgekommen. Das Volk hätte ihn unbeachtet gelassen und sein System wäre nur ein Tropfen in dem Ocean von philosophischen Speculationen gewesen, der Indien von jeher überschwemmt hatte. Als aber der junge Prinz Leute, die allen Kasten und jedem Rang angehörten, um sich versammelte und in den öffentlichen Disputationen die Brahmanen besiegte und die Opfer, aus denen ihnen ihr Lebensunterhalt grossentheils zufloss,

nicht nur für nutzlos, sondern sogar für sündlich erklärte, als er anstatt der harten Bussübungen und Excommunicationen, mit denen die Brahmanen oft die geringfügigsten Vergehen straften, nur verlangte, dass der Beschuldigte öffentlich sein Vergehen bekenne und das Versprechen ablege, nicht wieder zu sündigen, und als die milden Gaben, die früher die Brahmanen monopolisirt hatten, in andere Hände fielen und hunderte, ja tausende von buddhistischen Bettlern ernährten, da stand ein weit grösseres Werk vollendet da, als es Buddha je in seinen kühnsten Träumen vorgeschwebt hatte, und der Mann, dessen einziger Zweck war, den menschlichen Geist von Elend und Todesfurcht zu befreien, hatte das indische Volk von der erniedrigendsten Knechtschaft, von priesterlicher Tyrannei frei gemacht.

Das wichtigste Element der buddhistischen Reform liegt nicht in ihren metaphysischen Theorien, sondern in ihren socialen und moralischen Gesetzen. Der moralische Codex der Buddhisten ist an und für sich selbst betrachtet der vollkommenste in seiner Art, den es je gegeben hat. Ueber diesen Punkt stimmen Freund und Feind überein. Der Methodisten-Missionär Spence Hardy sagt, dass man aus dem Dhamma-Padam, dem Fusstapfen des Gesetzes, eine Auswahl von Vorschriften machen kann, mit der sich an sittlicher Reinheit nichts in den Werken anderer heidnischer Schriftsteller vergleichen lässt. Herr Laboulaye, eines der bedeutendsten Mitglieder der Academie, bemerkt in den Debats vom 4. April 1853: »Es scheint fast unbegreiflich, dass sich der Mensch ohne jede göttliche Offenbarung so hoch erhoben hat und der Wahrheit so nahe gekommen ist.« Ausser den fünf Hauptgeboten gegen den Mord, Diebstahl, Ehebruch, Trunk und das Lügen, giebt es noch besondere Vorschriften gegen jedes Laster, wie: Heuchelei, Zorn, Stolz, Misstrauen, Gier, Geschwätzigkeit und Thierquälerei. Unter den vorgeschriebenen Tugenden finden wir nicht nur Ehrfurcht vor den Eltern, Sorgfalt für die Kinder, Unterwürfigkeit unter Autorität, Dankbarkeit, Mässigkeit im Glück, Ergebenheit im Unglück, und zu allen Zeiten Gleichmuth vorgeschrieben, sondern auch Tugenden, die sonst den heidnischen Systemen völlig fremd sind, wie z. B.

die Pflicht, Beleidigungen zu vergeben und Böses nicht mit Bösem zu vergelten. Alle Tugenden entspringen aus Maitrî, und Maitrî kann nur mit Barmherzigkeit und Liebe übersetzt werden. »Ich stehe keinen Augenblick an,« sagt Bürnouf[9], »das Wort Maitrî mit Barmherzigkeit (Liebe?) zu übersetzen, es bedeutet weder Freundschaft, noch das Gefühl, das der Mensch für einige seiner Mitmenschen insbesondere empfindet, sondern das allgemeine Gefühl, das uns mit Wohlwollen gegen die ganze Menschheit erfüllt und uns mit dem fortwährenden Wunsch, ihr zu helfen, beseelt.« Wir wollen noch eine Stelle aus Herrn Barthélemy Saint-Hilaire's Werk als Beleg für diese Ansicht anführen. Er schreibt: »Je n' hésite pas à ajouter, que, sauf le Christ tout seul, il n'est point, parmi les fondateurs de religion, de figure plus pure ni plus touchante, que celle du Bouddha. Sa vie n'a point de tâche. Son constant héroisme égale sa conviction; et si la théorie, qu'il préconise est fausse, les exemples personnels qu'il donne sont irréprochables: Il est le modèle achevé de toutes les vertus qu'il prêche; son abnégation, sa charité, son inaltérable douceur, ne se dementent point un seul instant; il abandonne à vingt-neuf ans la cour du roi son père, pour se faire religieux et mendiant; il prépare silencieusement sa doctrine par six années de retraite et de méditation; il la propage, par la seule puissance de la parole et de la persuasion, pendant plus d'un demi-siècle; et quand il meurt entre les bras de ses disciples, c'est avec la sérénité d'un sage qui a pratiqué le bien toute sa vie et qui est assuré d'avoir trouvé le vrai.« (S. V). Gewiss finden sich noch manche zweifelhafte und dunkle Punkte in der Geschichte des Prinzen von Kapilavastu. Schlagen wir aber die Werke über Philosophie und Religion nach, die vor ungefähr dreissig Jahren erschienen sind, so werden wir finden, dass die Fortschritte, die seitdem in der Erkenntniss von Buddha's Charakter gemacht worden, ungeheuer sind. Es gab eine Zeit, in der man Buddha als mit Christus identisch erklärte. Die Manichäer mussten sogar den Glauben abschwören, dass Buddha, Christus und Mani ein und dieselbe Person sei.[10] Wir denken aber hier noch mehr an das achtzehnte und neunzehnte Jahrhundert, wo noch gelehrte Foli-

anten geschrieben wurden, um zu beweisen, dass Buddha eigentlich der Toth der Egypter, dass er Merkur, Wodan, Zoroaster oder Pythagoras gewesen ist. Sogar Sir W. Jones identificirt ihn, wie wir weiter oben gesehen haben, mit Odin, und später mit Schischak, »der entweder in Person, oder durch eine egyptische Colonie die schwachherzigen Ketzereien der alten Buddha's in Indien einführte.« Jetzt wissen wir, dass weder in Egypten, noch in der deutschen Walhalla, weder in Persien, noch in Griechenland ein Charakter oder eine Lehre wie Buddha's hätten entstehen können. Er ist an Geist und Gemüth das Kind Indiens, und der Antagonismus selbst, mit welchem seine Lehre dem alten brahmanischen System entgegentritt, beweist schon, dass sie nur in Indien entstehen konnte. Die Entwickelung des alten Brahmanismus in Indien musste mit derselben Consequenz zum Buddhismus führen, mit der im Mittelalter der Katholicismus zum Protestantismus führen musste. Lässt sich das Datum von Buddha's Auftreten auch noch nicht ganz mit chronologischer Gewissheit bestimmen, so ist doch sein Platz in den intellectuellen Annalen von Indien für die Zukunft festgestellt. Der Buddhismus wurde zur Zeit A*s*oka's die Staatsreligion von Indien. A*s*oka, der Constantin der Buddhisten, war der Enkel *K*andragupta's, des Zeitgenossen von Seleucus Nicator. Die Zeit des Brahmanismus war um; ihre Herrschaft, die anfänglich auf einer rein intellectuellen und religiösen Basis beruhte, hatte einen politischen Charakter angenommen. In Folge des Kastensystems durchdrang dieser Einfluss den ganzen Staatskörper, nicht wie ein belebendes Element, sondern wie ein tödtliches Gift. Das Zunehmen ihrer Macht und ihr wachsendes Selbstvertrauen lassen sich deutlich in den verschiedenen Perioden der indischen Literatur nachweisen. Diese fängt mit den einfachen Hymnen des Veda an. Hierauf folgen die unter dem Namen Brâhma*n*a's bekannten Schriften, in denen das ganze theologische System ausgearbeitet ist, und in denen für die Brahmanen Rechte beansprucht werden, wie sie wohl selten einer Hierarchie bewilligt worden. Die dritte Periode der alten Literatur wird durch die Sûtras oder Aphorismen bezeichnet, die in kurzen trocknen Sätzen bestehen, und aus denen wir ersehen,

dass sich die Brahmanen sicher im Besitz ihrer Macht fühlten. Noch nie aber ist eine Classe lange im Besitz von Privilegien geblieben, wie die Brahmanen sie zu jener Zeit besassen. Niemand konnte sich bewegen oder nach Gedankenfreiheit und Freiheit in seinen Handlungen streben, ohne dass ihn von allen Seiten die Gesetze der Brahmanen einengten; und nichts in ihrer Religion gewährte dem natürlichen Bedürfniss des Menschenherzens nach geistigem Trost die geringste Befriedigung. Was Buddha empfand, das empfanden Tausende in höherem oder geringerem Masse, und darin eben liegt das Geheimniss seines Erfolgs. Die politischen Ereignisse beschleunigten indessen diesen Erfolg noch mehr. Trotz des brahmanischen Gesetzes hatte *K*andragupta sich des Thrones von Magadha bemächtigt. Er war von niederer Abkunft und durch seine Thronbesteigung hatte das Kastensystem schon eine bedeutende Niederlage erlitten. Weder er noch seine Nachkommen konnten daher auf die Unterstützung der Brahmanen rechnen, und nichts ist natürlicher, als dass sein Enkel A*s*oka die Unterstützung der Sekte suchen musste, die Buddha gegründet hatte.

Dadurch, dass Buddha die königliche Würde niederlegte, hatte er das Gesetz der Kastenordnung ebenso gut verletzt, als *K*andragupta als er sich des Thrones bemächtigte. Seine Sekte konnte daher, obwohl sie wahrscheinlich von offener Verfolgung verschont geblieben, bis sie politische Bedeutung erlangt hatte, mit den Brahmanen niemals in freundschaftlichem Verhältniss gelebt haben, und der königliche Emporkömmlung musste in Buddha's Anhängern seine natürlichen Verbündeten erkennen. Die Bettler, die sich durch ihr anspruchsloses Wesen die Gunst der ärmern Classe und der Mittelclasse erworben hatten, nahmen plötzlich eine Stellung ein, wie es sich ihr Gründer wohl nie hätte träumen lassen. Diejenigen, die den Buddhismus nur als religiöse und philosophische, aber nicht als sociale Reform ansehen, haben sich durch die spätere buddhistische Literatur verleiten lassen, besonders durch die Controverse zwischen den Buddhisten und Brahmanen, die schliesslich zur Verbannung der Ersteren aus Indien und zur politischen Wiedereinsetzung des

Brahmanismus führte. Die Controversen drehten sich vorzüglich um philosophische Fragen und sind im höchsten Grade verwickelt und abstrus. Buddha's eigene Lehre ist dies aber durchaus nicht. Wenn wir nach den vier Wahrheiten urtheilen dürfen, die Buddha von dem Tage, an dem er seine Laufbahn als Lehrer betrat, predigte, so ist seine Lebensweisheit höchst einfach. Er lehrt, dass das Leben nur Leid sei; dass dies Leid nur aus unsern Neigungen entspringt, dass wir unsere Neigungen unterdrücken müssen, um die Wurzel unserer Leiden zu vertilgen; dass er die Menschheit lehren kann, wie sie jede Neigung, jede Leidenschaft, jeden Wunsch ausrotten könne. Dergleichen Lehren liessen sich leicht begreifen, und zieht man ferner in Betracht, dass Buddha Mitglieder aller Kasten aufnahm, die wohl wussten, dass ihr Lebensunterhalt durch die mildthätigen Gaben des Volkes gesichert war, sobald sie nur der Welt entsagt und das gelbe Gewand angelegt hatten, so wird es wohl Niemand überraschen, dass die Zahl von Buddha's Anhängern so rasch zunahm. Hätte Buddha selbst wirklich die metaphysischen Lehrsätze verbreitet, die spätere Schriftsteller ihm zugeschrieben haben — und dieser Punkt lässt sich jetzt nicht mehr mit Gewissheit entscheiden — so hätte von seinen Anhängern kaum Einer unter Tausend dieselben begreifen können; sie wären das Eigenthum einiger Jünger geblieben und hätten niemals die Grundlage einer Volksreligion gebildet.

Fast Alle, die über den Buddhismus geschrieben — Herrn Barthélemy Saint-Hilaire nicht ausgenommen — haben beweisen wollen, dass Buddha seine metaphysischen Lehrsätze den alten Systemen brahmanischer Philosophie, besonders dem Sânkhya-System entnommen habe. Der angebliche Gründer dieses Systems ist Kapila, und wir haben weiter oben gesehen, dass Professor Wilson sogar den Namen von Buddha's Geburtsort — Kapilavastu — zu einer blossen Allegorie machen will, da Kapilavastu seiner Ansicht nach das Wesen der Kapila- oder der Sânkhya-Philosophie bedeutet. Dies ist noch nicht Alles. Herr Spence Hardy erwähnt (S. 125) eine Legende, in der es heisst, dass Buddha in einem frühern Leben der Asket Kapila war, dass ihn

die *S*âkya-Fürsten in seiner Einsiedelei aufsuchten und er ihnen die Stelle bezeichnete, an der sie eine Stadt bauen sollten, die dann nach ihm Kapilavastu benannt wurde. Wir haben uns indessen vergebens bemüht, zwischen Kapila's System, wie wir es aus den Sânkhya-Sûtras kennen und dem Abhidharma, welcher die metaphysischen Lehren Buddha's enthält, irgend welche Uebereinstimmung zu entdecken. Eine derartige Uebereinstimmung würde von grösster Wichtigkeit sein. Sie würde uns wahrscheinlich in den Stand setzen, die Frage zu entscheiden, ob Buddha von Kapila oder Kapila von Buddha manches entnommen habe, und auf diese Weise die richtige Chronologie der philosophischen Literatur Indiens — ob sie nämlich vor oder nach der buddhistischen Aera entstand — definitiv festsetzten. Gewisse Ansichten hat Buddha nicht nur mit Kapila, sondern mit jedem Hindu Philosophen gemein. Die Ansicht von Seelenwanderung, der Glaube, dass die guten oder schlechten Handlungen unsres frühern Daseins auf unser gegenwärtiges dauernd einwirken und die unserer gegenwärtigen Existenz wieder unsere Zukunft bestimmen — das Gefühl, dass unser Leben nur eiu Traum oder eine Bürde sei, und dass jede religiöse Ceremonie überflüssig, sobald der Mensch zur höchsten Erkenntniss gelangt — das Alles gehört der Nationalphilosophie von Indien an. In der Poesie, in der Philosophie, in der Religion der Hindus stossen wir überall auf diese Ansichten, die daher keineswegs als irgend einem System eigenthümlich angesehen werden können.

Forschen wir aber nach einer ganz speciellen Uebereinstimmung zwischen dem System Buddha's, dem Kapila's oder irgend eines andern Philosophen, so suchen wir vergebens. Auf den ersten Blick mag es freilich scheinen, als sei der Aphorismus des Kapila, nämlich: »Das vollständige Aufhören des Schmerzes, der dreiartig ist, ist das höchste Ziel des Menschen«, nur eine philosophische Paraphrase von jenen drei Ereignissen, die, wie wir gesehen, Buddha bestimmten, der Welt zu entsagen und den wahren Weg des Heils zu suchen. Obgleich aber Kapila und Buddha von demselben Punkte ausgehen, nämlich vom Bewusstsein des menschlichen Elends in der Sehnsucht nach einem bessern

Zustande, so liegen doch ihr Endziel und die Wege, auf denen sie es erreichen wollen, so weit auseinander, dass es fast unbegreiflich scheint, wie man es so allgemein annehmen konnte, Buddha sei entweder in Kapila's Fusstapfen getreten, oder er habe dessen Philosophie in eine Religion umgewandelt. Einige Gelehrte sind der Ansicht, dass Kapila eine einfachere und ursprünglichere Philosophie gelehrt habe, und dass die Sûtra's, die ihm zugeschrieben werden, aus späterer Zeit stammen. Diese Ansicht lässt sich weder beweisen, noch widerlegen. Was man heutigen Tages von Kapila's Philosophie weiss, kennt man nur aus seinen Sûtra's, die uns aus der Zeit nach Buddha und nicht aus einer frühern Zeit zu stammen scheinen. Denn wenn auch Buddha's Name nirgends in den Sûtras erwähnt wird, so finden wir doch mehrere wenn auch versteckte, Anspielungen auf seine Lehrsätze vor.

Es ist behauptet worden, dass Buddha und Kapila beide Atheisten waren, und dass Buddha seinen Atheismus von Kapila entnommen habe. Atheismus ist ein sehr unbestimmter Ausdruck, der ganz verschiedene Ansichten bezeichnen kann. In gewisser Beziehung waren sämmtliche indische Philosophen Atheisten, denn sie erkannten Alle, dass die Götter, die das Volk verehrte, nicht die Eigenschaften hatten, die einem höchsten Wesen zukommen. Aber alle bedeutenden philosophischen Systeme der Brahmanen nehmen das Dasein eines unumschränkten und höchsten Wesens an, als Quelle Alles dessen, was *ist* oder zu sein scheint. Wenn also Kapila des Atheismus beschuldigt wird, so heisst das nicht, dass er das Dasein eines unumschränkten Wesens leugnet, sondern dass er das Dasein Îśvara's leugnet, was zwar im Allgemeinen *Herr* bedeutet, an der Stelle aber, wo es erwähnt wird, sich auf den Îśvara der Yogins bezieht. Diese behaupten nämlich, dass der Mensch die Macht besitze, in der Extase Gott von Angesicht zu Angesicht zu schauen, und verlangen, dass diese extatischen Intuitionen unter der Kategorie sinnlicher Wahrnehmungen aufgenommen werden sollten. Dieser Punkt wurde von Kapila bestritten, indem er sagte: Ihr habt das Dasein Eures Gottes nicht bewiesen, folglich sehe ich keinen Grund, meine

Definition von sinnlichen Wahrnehmungen Euren extatischen Visionen zu Gefallen zu ändern. Der Commentator erklärt, dass Kapila diese energische Sprache anwandte, um das wilde Geschrei der Mystiker zum Schweigen zu bringen, und dass er selbst das Dasein eines höchsten Wesens keineswegs leugnet, obwohl er den Yogins vorwirft, dass sie das Dasein des Herrn durchaus nicht bewiesen hatten. Kapila ging aber noch weiter. Er versuchte zu beweisen, dass sämmtliche Eigenschaften, welche die Mystiker ihrem Herrn zuschreiben, unpassend seien. Er gebraucht hierfür fast dieselben Argumente, die vor einiger Zeit ein bekannter Bampton-Lecturer mit so viel Erfolg gebraucht hat. Der höchste Herr der Mystiker, sagt Kapila, ist entweder absolut und unbedingt (mukta), oder er ist begrenzt und bedingt (baddha). Ist er absolut und unbeschränkt, so kann er nicht in den Zustand eines Schöpfers übergehen, denn er würde keinen Wunsch empfinden, der ihn zum Schaffen anregte. Wird er dagegen als handelnd dargestellt, als das Werk der Schöpfung unternehmend, so wäre er nicht mehr das absolute unbedingte Wesen, an das wir glauben sollen. Wie dem Prediger unserer Zeit warf man auch Kapila vor, dass er dem Atheismus den Weg bahne: aber trotzdem wurde seine Philosophie als orthodox angenommen, weil Kapila ausser der sinnlichen Wahrnehmung und den inductiven Schlussfolgerungen, seinen Glauben an Offenbarung, d. h. an den Veda ausdrücklich erklärte und ihm einen Platz unter den anerkannten Werkzeugen der Erkenntniss einräumte. Buddha mass den Veda's nicht die geringste Autorität bei, und darin liegt der Hauptunterschied zwischen den beiden Philosophen.

Ob Kapila's Philosophie mit dem Geist der Veden in Uebereinstimmung war, ist eine andere Frage. In den heiligen Systemen der Brahmanen lässt sich nichts entdecken, das einer Philosophie, d. h. einem bestimmten philosophischen Systeme ähnlich sieht; und obwohl die Vedânta-Philosophie die Stellen, die sie aus den Veden anführt, nicht ganz so willkührlich behandelt, so würden die Verfasser des Veda doch ebenso erstaunt über die Schlüsse sein, welche der Vedântin aus ihnen ziehen, als über den sonderbaren Sinn, den Kapila ihnen unterlegt.

Der Vedânta-Philosoph leugnet ebenso wie Kapila das Dasein eines Schöpfers in der Bedeutung, die diesem Worte gewöhnlich beigelegt wird. Er erklärt das Universum für eine Emanation des Brahmans, das Alles in Allem ist. Kapila nimmt zwei Grundprincipe an, einen unumschränkten Geist und die Natur, und erklärt, dass die Welt das Abbild sei, welches die Natur auf den Spiegel des absoluten Geistes wirft. Nach beiden Systemen ist die Schöpfung oder die erschaffene Welt ein Unglück, oder ein unglücklicher Zufall. Sie behaupten aber, dass die Wirkung dieses Zufalls neutralisirt werde und der Mensch sich durch die Philosophie von den Fesseln des irdischen Daseins befreien kann. Der Vedânta-Philosoph glaubt, dass der Mensch frei ist, sobald er die Erkenntniss gewonnen, dass ausser Brahman nichts existirt, dass sämmtliche Phänomene bloss das Resultat der Unwissenheit seien, dass, sobald diese Unwissenheit und ihre Wirkung vernichtet ist, alles sich wieder in Brahman, dem wahren Quell des Daseins, des Denkens und des Glücks auflöst. Kapila lehrte, dass der menschliche Geist von allen irdischen Fesseln frei sei, sobald er erkannt hat, dass alle Phänomene nur vorübergehende Spiegelbilder sind, die die Natur auf den Geist hervorbringt, und sobald er seine Augen diesen illusorischen Visionen verschliesst. Beide Systeme, wie auch alle übrigen Systeme der Brahmanen, nehmen ein absolutes selbständiges Wesen als den Urheber alles dessen an, was besteht, oder zu bestehen scheint. Und hierin liegt der specifische Unterschied zwischen Kapila und Buddha. Buddha und Kapila behaupten beide, dass diese Welt nicht absolut wirklich sei, sondern dass sie ein Fallstrick und eine Illusion sei. Die Worte, Alles ist vergänglich, Alles ist elend, Alles ist leer, müssen häufig über seine Lippen gekommen sein. Man kann aber nicht von Unwirklichkeit sprechen, wenn man nicht von irgendwoher die Idee der Wirklichkeit in sich aufgenommen hat. Wo aber fand Buddha etwas Wirkliches, im Gegensatz zu dem diese Welt unwirklich genannt werden konnte? Welches Mittel gab er zur Befreiung von den Leiden dieser Welt an? Unbegreiflich, wie es uns erscheinen mag, so nimmt Buddha doch keinen wirklichen Ursprung für diese unwirkliche Welt an. Er verneint

nicht nur das Dasein eines Schöpfers, sondern überhaupt eines absoluten Wesens. Wenn auch nicht nach Buddha's eigenen metaphysischen Lehrsätzen, so giebt es doch nach denen seiner Sekte nirgends eine Wirklichkeit, weder in der Vergangenheit, noch in der Zukunft.

In der Erkenntniss von der Nichtigkeit aller Dinge und in der Sehnsucht, nichts zu werden, zu verlöschen, in Nirvâ*n*a einzugehen, besteht die wahre Weisheit. Nicht durch das Aufgehen in Brahman, nicht durch die Rückkehr der Seele zu ihrem ursprünglichen Zustand, sondern nur durch gänzliche Vernichtung erlangen wir Befreiung. Ist es ein Unglück zu existiren, so muss das Nichtexistiren Glückseligkeit sein, und diese Glückseligkeit ist der höchste Lohn, den Buddha seinen Anhängern verheisst. Lesen wir Kapila's Aphorismen, so entdecken wir bald, dass seine Bemerkungen über diejenigen, die glauben, dass Alles nichtig sei, versteckte Angriffe auf Buddha und seine Anhänger enthalten.

An einer Stelle (I, 43) sagt Kapila, dass man, wenn man nur an die Wirklichkeit der Gedanken glaubt und die Wirklichkeit aller äussern Dinge ableugnet, bald zugeben müsse, dass gar nichts existire, da wir uns unserer Gedanken in eben der Weise bewusst werden, wie wir uns äusserer Gegenstände bewusst sind. Dies führt ihn von selbst zu einer ausführlicheren Besprechung jener extremen Doctrin, nach der Alles, was wir sehen, nichtig ist und vergehen muss, weil es die Natur aller Dinge ist, zu vergehen. In Bezug auf diese Ansicht bemerkt Kapila (I, 45), dass dies nur die Ansicht von Leuten sei, die nicht erleuchtet, oder wie es auf Sanskrit heisst, a-buddha seien, ein sarkastischer Ausdruck, der sich nur auf Buddha beziehen kann, oder auf diejenigen, die ihm den Titel der Erleuchtete beilegen. Hierauf giebt Kapila denen, die die Lehre verkünden, dass gänzliche Vernichtung das höchste Ziel des Menschen sei, und das beste Mittel um jedes Leid zu enden, die einzige richtige Antwort, die sich hierauf geben lässt. »Dies ist unrichtig,« sagt er, »denn wenn der Mensch von Leid befreit sein will, so möchte er selbst für seine eigene Person frei sein, ebenso wie er selbst in diesem Leben des Glücks theilhaftig werden möchte. Um die Sehnsucht des menschlichen

Herzens zu befriedigen, muss es eine fortlebende Seele geben, und bestreitet ihr das Dasein dieser Seele, so dürft ihr auch nicht vom höchsten Ziele des Menschen sprechen.«

Ob die Masse des Volks den Glauben an Nirvâ*n*a, nämlich an ein gänzliches Aufhören jedes Seins, jeder persönlichen Existenz, jedes Bewusstseins theilte, kann schwerlich behauptet oder widerlegt werden. Von den religiösen Ueberzeugungen der grossen Masse des Volkes in alten Zeiten ist uns nichts überliefert worden, uns ist nur bekannt, was einige wenige hervorragende Geister glaubten, oder zu glauben vorgaben. Es ist begreiflich, dass es Menschen gegeben, die mündlich und schriftlich erklärt haben, dass gänzliche Vernichtung das höchste Ziel des Menschen sei. Hiob verfluchte den Tag, an dem er geboren, und Salomo lobte die Todten, die schon gestorben waren, mehr denn die Lebendigen, die noch das Leben hatten, und, sagt er, »der noch nicht ist, ist besser denn alle beide, und der des Bösen nicht inne wird, das unter der Sonne geschieht.« Voltaire sagt in der ihm eignen leichtfertigen Weise: »On aime la vie, mais le néant ne laisse pas d'avoir aussi du bon.« Und ein moderner deutscher Philosoph, der bei manchen Leuten, die sich herausnehmen, auf Kant, Schelling und Hegel mit Geringschätzung herabzusehen, grossen Beifall gefunden, sagt: »In seinem objectiven Werthe ist es mehr als zweifelhaft, dass das Leben dem Nichts vorzuziehen. Ich sollte meinen, dass, wenn Erfahrung und Nachdenken ihre Stimme erheben könnten, sie uns das Nichts anempfehlen würden. Wir sind was wir nicht sein sollten, und werden daher aufhören zu sein.«

Unter ganz besonderen Verhältnissen, in Anfällen der Verzweiflung, oder bei vollständiger Geistesverwirrung, kann man sich derartige Reden erklären. Verlangt man aber von uns, wir sollen glauben, dass fast die halbe Menschheit sich nach gänzlicher Vernichtung sehnt, so hiesse das den Glauben aussprechen, dass die eine Hälfte der Menschheit von der andern Hälfte gänzlich verschieden ist. Die buddhistischen Philosophen theilten unzweifelhaft diese Ansicht, und es lässt sich nicht leugnen, dass sie in den buddhistischen Kanon aufgenommen ist. Aber selbst die

verschiedenen Schulen der buddhistischen Philosophen weichen in ihren Ansichten über Nirvâ*n*a von einander ab. Die heutigen Buddhisten in Burmah erklären Nigban, wie sie es nennen, als eine gänzliche Befreiung von Alter, Krankheit und Tod. Es liegt nicht in unserer Absicht, Herrn Barthélemy Saint-Hilaire irgend welchen Vorwurf daraus zu machen, dass er Buddha des Nihilismus zeiht. In einem Theil des buddhistischen Kanons werden ihm die extremsten nihilistischen Ansichten in den Mund gelegt. Wir können nur sagen, dass dieser Kanon aus einer spätern Zeit als der Buddha's stammt und dass in demselben Kanon von Buddha als noch lebend gesprochen wird, nachdem er schon in Nirvâ*n*a eingegangen, ja dass es daselbst heisst, er sei denen, die an ihn glauben, erschienen. Buddha selbst, der die Existenz oder doch die Göttlichkeit der brahmanischen Götter leugnet, wird von einer Schule seiner Anhänger (den Ai*s*varika) zu dem Rang einer Gottheit erhoben, und desshalb brauchen wir uns nicht zu wundern, dass Nirvâ*n*a mit der Zeit zu einer Art elysischer Gefilde wurde. Und endlich müssen wir gestehen, dass wir, wenn wir die menschliche Natur in Betracht ziehen, die sich in allen Zeiten und in allen Ländern gleich bleibt, nicht glauben können, dass der Reformator Indiens, der Lehrer eines so vollkommenen moralischen Gesetzes, der junge Fürst, der allem entsagte, um denen zu helfen, die an Geist, Körper und Vermögen geschädigt waren, viel Gewicht auf Speculationen gelegt haben sollte, von denen er wissen musste, dass diejenigen, denen er nützen wollte, sie entweder falsch oder gar nicht verstehen würden; — dass er auf die mächtigste Waffe eines Religionsstifters, den Glauben an ein künftiges Leben, Verzicht geleistet hätte, und dass er nicht eingesehen haben sollte, dass dies Leben, wenn es früher oder später in nichts aufhört, kaum der Mühe werth war, die er sich gab, noch die Opfer verdiente, die er von seinen Schülern verlangte.

X.

Buddhistische Pilger.[1]

M. Stanislas Julien hat mit der Veröffentlichung eines Werkes begonnen unter dem Titel: »Voyages des Pèlerins Bouddhistes.« Der erste Band erschien im Jahre 1853 und enthält die Biographie des Hiouen-Thsang, der in der Mitte des 7. Jahrhunderts n. Ch. eine Reise von China durch Central-Asien nach Indien unternahm. Der zweite, der uns soeben zugekommen ist, giebt uns den ersten Theil von Hiouen-Thsangs eigenem Tagebuche.

Es giebt nicht viele Reisebücher, die mit diesen Bänden verglichen werden könnten. Hiouen-Thsang kam durch Länder, die Wenige vor ihm besucht hatten. Er beschreibt Erdtheile, die seitdem Niemand durchforscht hat, und bei denen selbst unsere modernen Karten kaum mehr enthalten, als Alexander von Humboldts scharfsinnige Vermuthungen. Seine Beobachtungen sind scharf, seine geographischen, statistischen und historischen Bemerkungen höchst genau und glaubwürdig. Der Hauptzweck seiner Reisen war das Studium der Religion Buddha's, des grossen Reformators Indiens. Einige chinesische Pilger besuchten Indien vor, verschiedene nach seiner Zeit. Hiouen-Thsang wird indess von den Chinesen selbst als der ausgezeichnetste dieser Pilger betrachtet, und M. Stanislas Julien hat ihm in seiner Sammlung mit Recht den ersten Platz angewiesen.

Um verstehen zu können, was Hiouen-Thsang gewesen, und sein Leben und Wirken zu würdigen, müssen wir zuerst einen

Blick auf die Geschichte einer Religion werfen, die, so abstossend, ja unheilvoll sie uns auch scheinen mag, dennoch ihren Anhängern den wahren Geist der Demuth und der Selbstaufopferung einzuhauchen vermochte. Jene Religion existirt nun seit 2400 Jahren. Für Millionen und aber Millionen menschlicher Wesen ist sie die einzige Vorbereitung auf ein höheres Leben gewesen, die ihnen zu Gebote stand. Und selbst heutigen Tages zählt sie in Asien noch immer einen grössern Anhang von Gläubigen als irgend ein anderes Bekenntniss, den Muhamedanismus und das Christenthum nicht ausgenommen. Die Religion des Buddha fand ihre Entstehung in Indien um die Mitte des 6. Jahrhunderts v. Ch., gewann aber ihre politische Wichtigkeit erst ungefähr zur Zeit des Einfalls Alexanders. Wir wissen daher von ihrer Entstehung und Ausbreitung nur wenig, da die kanonischen Werke, aus denen wir hauptsächlich unsere Belehrung zu schöpfen haben, einer viel spätern Zeit angehören und stark mit einem legendenhaften Charakter gefärbt sind. Sogar die Existenz eines derartigen Wesens wie Buddhas, des Sohnes des *S*uddhodana, Königs von Kapilavastu, hat man bezweifelt. Was aber niemals in Zweifel gezogen werden kann, ist dies, dass der Buddhismus, wie wir ihn in Russland [2] und Schweden [3], auf der Schwelle europäischer Civilisation, wie wir ihn im Norden Asiens, in der Mongolei, Tartarei, in China, Tibet, Nepal, Siam, Burmah und auf Ceylon finden, seinen Ursprung in Indien fand. Aehnliche Lehren wie die des Buddha existirten in jenem Lande lange vor seiner Zeit. Wir können sie, gleich weithin sich windenden Wurzeln, unter der Oberfläche verfolgen, ehe sie den Punkt erreichen, wo die Wurzeln zum Stamme emporschiessen, und der Stamm wiederum in fruchttragende Aeste sich verzweigt. Was originell und neu in Buddha war, war die Umwandlung eines philosophischen Systems in eine praktische Lehre, war, dass er die Weisheit der Wenigen nahm und davon so viel, als er für unverfälscht erachtete, zum Nutzen der Menge ausprägte; dass er mit den traditionellen Formen der Vergangenheit brach, und zum ersten Male, den Kasten und Bekenntnissen zum Trotz, die Gleichheit der Reichen und Armen, der Thoren und Weisen, der »Zweimalgeborenen« und

der Ausgestossenen predigte. Der Buddhismus, als Religion und als politische Thatsache, war eine Reaction gegen das Brahmanenthum, obwohl er viel von dieser ursprünglichern Form des Glaubens und der Verehrung beibehielt. Der Buddhismus setzt in seinem historischen Wachsen den Brahmanismus voraus, und wie feindlich das gegenseitige Verhältniss dieser beiden Religionen in verschiedenen Perioden indischer Geschichte gewesen sein mag, so lässt sich doch ohne grosse Schwierigkeit nachweisen, dass die letztere Nichts als eine natürliche Folge der frühern war.

Die alte Religion der arischen Bewohner Indiens war, wie die Religion der Griechen, der Römer, der Deutschen, Slaven und Celten, von einer einfachen und verständlichen mythologischen Phraseologie ausgegangen. Im Veda — denn es giebt nur e i n e n wirklichen Veda — verrathen die Namen aller der sogenannten Götter oder Devas unverhüllt ihren ursprünglichen Charakter und Bedeutung. Man pries und rief das Feuer an unter dem Namen Agni (ignis); die Erde unter dem Namen P*r*ithivî (die Breite); den Himmel unter dem Namen Dyu (Jupiter) und späterhin Indra; das Himmelsgewölbe und die Gewässer unter dem Namen Varu*n*a (*Οὐρανός*). Die Sonne wurde unter vielen Namen angerufen, wie Sûrya, Savitar, Vish*n*u oder Mitra; und die Morgendämmerung erfreute sich vieler Namen, wie Ushas, Urva*s*î, Ahanâ und Sûryâ. Auch den Mond vergass man nicht. Denn obwohl er nur selten unter seinem gewöhnlichen Namen *K*andra erwähnt wird, so wird doch unter der heiligern Benennung Soma auf ihn angespielt; und jede seiner vier Phasen hat ihre eigene Bezeichnung erhalten. Es giebt schwerlich irgend einen Theil der Natur, der dem menschlichen Geiste irgendwie die Ideen einer höhern Gewalt, der Ordnung, der Ewigkeit und Wohlthätigkeit aufdrücken konnte — seien es die Winde oder Flüsse, die Bäume oder Berge — ohne einen Namen oder Vertreter in dem indischen Pantheon der Urzeit. Ohne Zweifel war in der menschlichen Seele vom Urbeginn an ein Etwas, mögen wir es nun ein Traumbild, eine angeborene Idee, eine Anschauung oder einen Sinn für das Göttliche nennen. Was den Menschen von der übrigen thierischen Schöpfung unterscheidet, ist hauptsäch-

lich jenes unzerstörbare Gefühl der Abhängigkeit und der Zuversicht auf eine höhere Gewalt, ein Bewusstsein der Knechtschaft, von der der Name Religion selbst abgeleitet wurde. »Er ist es, der uns gemacht hat, und nicht wir selbst.« Die Gegenwart jener Macht fühlte man aller Orten, und nirgends deutlicher und stärker als beim Auf- und Untergang der Sonne, beim Wechsel von Tag und Nacht, von Frühling und Winter, von Geburt und Tod. Doch obgleich man die göttliche Gegenwart aller Orten fühlte, es war unmöglich in jener Kindheit des Gedankens, und mit einer Sprache, die noch nicht fähig war, Etwas anderes als materielle Gegenstände auszudrücken, die Gottesidee in ihrer Reinheit und Fülle aufzufassen oder ihr einen entsprechenden und würdigen Ausdruck zu geben. Kinder können nicht die Gedanken von Männern fassen, und die Dichter des Veda konnten nicht die Sprache des Aristoteles reden. Der menschliche Geist konnte nur durch einen langsamen Process die Idee einer absoluten und höchsten Gottheit ausarbeiten, und durch einen noch langsamern Process zeitigte die menschliche Sprache ein Wort, das dieser Idee Ausdruck verlieh. Eine Periode des Wachsthums war unvermeidlich, und diejenigen, welche einen blossen Griff ins Blaue thun und keinen Anstand nehmen, mit Autorität von einer uranfänglichen Offenbarung zu reden, die der Heidenwelt die Idee der Gottheit in all ihrer Reinheit mittheilte, vergessen dass, wie rein und erhaben und geistig jene Offenbarung immerhin sein mochte, bis dahin noch keine Sprache fähig war, die hohen und unmateriellen Begriffe jener Himmelbotschaft auszudrücken. Die wahre Religionsgeschichte führt uns während der frühesten mythologischen Periode einen langsamen Vorgang der Gährung im Denken und in der Sprache vor mit ihren mannigfachen Unterbrechungen, ihrem Ueberschäumen und Erkalten, ihren Niederschlägen und ihrer allmäligen Klärung von aller fremdartigen und feindseligen Beimischung. Es ist dies nicht nur bei den indo-europäischen oder arischen Stämmen in Indien, in Griechenland und in Deutschland der Fall. In Peru und überall, wo die ersten Keime geistigen Lebens zur Erscheinung kommen, ist der Vorgang ganz der nämliche. »Die Religion der Sonne war unvermeidlich«, ist ein kühnes Wort des

Verfassers der »Spanischen Eroberung in Amerika.« Sie war einer tiefen Furche gleich, die jener himmlische Pflüger auf seinem stillen Umgange von Ost nach West durch das jungfräuliche Gemüth der staunenden Menge zog; und in dem Eindruck, den der erste Auf- und Untergang der Sonne auf dasselbe machte, lag der dunkle Same eines Glaubens an ein übermenschliches Wesen, die erste Andeutung eines Lebens ohne Anfang, einer Welt ohne Ende. Vielfältiger Same fiel danach in den einmal geöffneten Boden. Man entdeckte Etwas Göttliches in Allem was lebte und webte. Namen stammelte man in ängstlicher Hast, und kein Name konnte für sich das vollständig ausdrücken, was im menschlichen Gemüthe verborgen war und des Ausdruckes bedurfte, — die Idee eines absoluten und vollkommenen höchsten Wesens. So wurde ein zahlloses Heer von Namengöttern ins Dasein gerufen, das eine Zeitlang die Bedürfnisse einer gedankenlosen Menge zu befriedigen schien. Doch gab es denkende Männer zu allen Zeiten, und ihre Vernunft verwahrte sich gegen die Widersprüche einer mythologischen Phraseologie, mochte sie auch durch geheiligte Gebräuche und Ueberlieferungen sanctionirt sein. Jene rebellische Vernunft war vom Urbeginn an im Gange gewesen, allezeit bereit, das Joch der Namen und Formeln abzuschütteln, die das nicht mehr ausdrückten, was man durch sie auszudrücken beabsichtigt hatte. Die Idee, welche sich danach sehnte, ausgesprochen zu werden, war die Idee einer höchsten und absoluten Gewalt, und dieser Sehnsucht genügten Namen wie Kronos, Zeus und Apollon nicht. Schon der blosse Ton eines Wortes wie »Gott« war, wenn in der Mehrzahl gebraucht, ein Misston für das Ohr, wie wenn wir von zwei Weltallen oder von nur einem Zwillinge sprächen. Wie griechische und lateinische Grammatiker uns lehren, giebt es viele Wörter, die im Plural eine andere Bedeutung haben als im Singular. Das lateinische aedes bedeutet einen Tempel, im Plural aber bedeutet es ein Haus. Deus und Θεός sollte man zu derselben Classe von Wörtern rechnen. Die Idee einer höchsten Vollkommenheit schloss die Beschränkung, und die Gottesidee schloss die Möglichkeit vieler Götter aus. Diese Sprache könnte für jene frühen Zeiten, von denen wir reden, zu abstract

und metaphysisch erscheinen. Allein die alten Dichter der vedischen Hymnen haben den nämlichen Gedanken in vollkommener Klarheit und Einfachheit ausgedrückt. Im Rigveda I. 164, 46, heisst es:

»Von dem, was Eins ist, sprechen die Weisen auf mancherlei Weise, — sie nennen es Agni, Yama, Mâtarisvan.«

Neben der Mehrheit der Götter, die nothwendigerweise zur Vernichtung derselben führen musste, hing ihnen auch der Makel der Sterblichkeit an, von dem sie sich nicht frei machen konnten. Sie alle leiteten ihr Dasein vom Leben der Natur her. Der Gott, welcher die Sonne vorstellte, war in der mythologischen Sprache des Alterthums allen den Zufällen ausgesetzt, welche den Sonnenkörper bedrohten. Ob er gleich am Morgen in unsterblicher Jugend aufstieg, er wurde von den Schatten der Nacht überwältigt, und die Mächte des Winters schienen seinen himmlischen Thron umzustossen. In der Natur giebt es Nichts, das vom Wechsel frei wäre, und die Naturgötter erlagen der Knechtschaft der Naturgesetze. Die Sonne muss untergehen, und die Sonnengötter müssen sterben. Es muss e i n e n Gott, es muss e i n e unwandelbare Gottheit geben; das war die stillschweigende Ueberzeugung des menschlichen Geistes. Es giebt viele Götter, die allen den Wechselfällen des Lebens ausgesetzt sind; das war überall die Antwort der mythologischen Religion.

Es is sonderbar, zu beobachten, auf wie mannigfache Weise diese beiden entgegensetzten Principien eine Zeitlang vom offenen Kampfe abgehalten wurden, und wie lange die heidnischen Tempel dem Feinde widerstanden, der langsam und unmerklich ihre Grundlage selbst untergrub. In Griechenland wurde dieses allen Göttern anklebende sterbliche Element durch die Einführung der Heroen bis zu einem gewissen Grade ausgeschieden. Alles, was in den alten Legenden, die man sich von Zeus und Apollon erzählte, zu menschlich war, übertrug man auf die sogenannten Halbgötter oder Heroen, die als die Söhne oder Günstlinge der Götter dargestellt wurden und ihr Geschick unter einem leicht veränderten Namen erduldeten. Der zwiefache Charakter des Herakles als Gott und als Heros wird sogar von Herodot aner-

kannt, und einige seiner Beiwörter wären hinreichend gewesen, seinen sonnenhaften und ursprünglich göttlichen Charakter anzudeuten. Um indess einige dieser von der Sonnen-Gottheit erzählten Legenden möglich oder begreiflich zu machen, war es nöthig, Herakles als ein menschliches Wesen darzustellen und ihn erst dann zum Sitze der Unsterblichen aufsteigen zu lassen, nachdem er Mühen und Leiden erduldet hatte, die mit der Würde eines olympischen Gottes unverträglich sind. Dieselbe Vorstellung finden wir in Peru, nur dass sie daselbst zu andern Resultaten führte. Ein denkender, oder, wie man ihn nannte, ein freidenkender Inca[4] bemerkte, dass dieses beständige Wandern der Sonne ein Zeichen der Knechtschaft[5] sei, und zog die göttliche Natur eines so unstäten Dinges, wie jener grosse Lichtkörper ihm zu sein schien, in Zweifel. Und dieses Bedenken gab Veranlassung zu einer Tradition, die, selbst wenn sie geschichtlich unbegründet wäre, einige Wahrheit in sich trug, dass es in Peru eine frühere Verehrung gab, nämlich die einer unsichtbaren Gottheit, des Erschaffers der Welt, Pachacamac. Auch in Griechenland finden sich Zeichen eines ähnlichen Sehnens nach dem »Unbekannten Gotte«. Man bedurfte eines höchsten Gottes, und Zeus, das Kind von Creta, wurde zu diesem Range erhoben. Er wurde der Gott über alle Götter — *ἁπάντων κύριος*, wie Pindar ihn nennt. Allein, man verlangte nach mehr als einem blossen Zeus; und so erdachte man ein höchstes Fatum, einen Zauber, dem alle Götter, selbst Zeus, sich beugen mussten. Und selbst diesem Geschicke gestattete man dann nicht den Rang des Allerhöchsten, sondern es gab da im Schicksal des Menschen ein Etwas, das man *ὑπέρμορον* oder »höher als das Fatum« nannte. Die entsetzlichste Lösung des Problems gehört indess der teutonischen Mythologie an. Auch hier wurden einige Heroen eingeführt; ihr Tod aber war nur der Anfang der endlichen Katastrophe. »Alle Götter müssen sterben.« Das ist das letzte Wort jener Religion, die in den Wäldern Deutschlands aufgewachsen war und schliesslich eine letzte Zuflucht zwischen den Gletschern und Vulkanen Islands fand. Der Tod Sigurds, des Abkömmlings des Odin, konnte den Tod Balders, des Sohnes des Odin, nicht abwenden, und auf Balders Tod

folgte bald der Tod Odins selbst und aller der unsterblichen Götter.

Alles dies war unvermeidlich, und Prometheus, der älteste der Propheten, konnte den Fall des Zeus mit Sicherheit vorhersagen. Die Kämpfe, durch welche Vernunft und Glaube die Ueberlieferung und den Aberglauben umstossen, weichen in verschiedenen Ländern und zu verschiedenen Zeiten von einander ab; der endliche Sieg aber ist stets auf ihrer Seite. Der nämliche Zwiespalt giebt sich in Indien kund; was aber dort ein Sieg der Vernunft zu sein schien, drohte die Vernichtung alles religiösen Glaubens zu werden. Anfangs gab es da kaum einen Kampf. Auf der primitiven mythologischen Gedankenschicht erwuchsen zwei neue Formationen — die brahmanische Philosophie und das brahmanische Ceremoniell; die eine öffnete dem philosophischen Denken den weitesten Spielraum, das andere zwängte alles religiöse Fühlen in die engsten Schranken ein. Beide leiteten ihre Autorität von der nämlichen Quelle her. Beide versicherten, die Bedeutung und den Zweck des Veda auszuführen. So sehen wir denn auf der einen Seite eine zahlreiche und mächtige Priesterschaft erwachsen und ein Ceremoniell sich begründen, das jeden Augenblick im Leben eines Menschen von seiner Geburt bis zu seinem Tode umfasst. Es gab kein Ereigniss, welches das Herz zu einem freiwilligen Ergusse des Preises oder des Dankes hätte stimmen können, das nicht von priesterlichen Formeln regulirt war. Jedes Gebet war vorgeschrieben, jedes Opfer bestimmt. Jeder Gott hatte seinen Antheil, und die Ansprüche einer jeden Gottheit auf die Anbetung der Gläubigen war mit einer so grossen Genauigkeit verzeichnet, die Gefahr einer Verletzung ihres Stolzes in so lebhaften Farben ausgemalt, dass Niemand wagen konnte, ohne den Beistand eines gutbezahlten Stabes geistlicher Ceremonienmeister in ihre Gegenwart zu kommen. Es war unmöglich, die Sünde zu vermeiden ohne die Hülfe der Brahmanen. Sie allein wussten, welches die richtige Nahrung sei, die man essen müsse, welches die richtige Luft, die man athmen müsse, welches die richtigen Kleider, die man tragen müsse. Sie allein vermochten zu sagen, welcher Gott anzurufen, welches Opfer darzubringen sei, und der

geringste Fehler in der Aussprache, die geringste Versäumniss in Betreff der geklärten Butter oder der Länge eines Löffels, worin dieselbe dargebracht werden musste, hätte das Verderben auf das Haupt des beistandslosen Verehrers ziehen können. Kein Volk hat je den Zügel des Priesters in dem Grade empfunden, wie die Hindus unter der Herrschaft des brahmanischen Gesetzes. Auf der andern Seite aber gestattete man demselben Volke, sich der uneingeschränktesten Denkfreiheit hinzugeben, und in ihren philosophischen Schulen wurden nicht einmal die Namen der Götter erwähnt. Das Dasein derselben wurde weder verneint, noch bejaht; sie waren in dem System der Gedankenwelt von keiner grössern Wichtigkeit als die Bäume oder die Berge, die Menschen oder Thiere; und ihnen Opfer darzubringen, in der Hoffnung auf Belohnung, war keineswegs verdienstlich, sondern galt vielmehr als gefährlich für jene Emancipation, zu der eine klare Einsicht in die philosophische Wahrheit den beharrlichen Schüler führen sollte. Es gab ein System, das da lehrte, es gäbe nur e i n Wesen, ohne ein zweites; Alles andere, das zu existiren scheine, sei nur ein Traum, eine Täuschung, und diese Täuschung könne durch eine wahre Kenntniss des e i n e n Wesens aufgehoben werden. Ein anderes System gab es, das zwei Principien zuliess — das eine ein subjectiver und an und für sich daseiender Geist, das andere eine mit Eigenschaften begabte Materie. Die Welt mit ihren Freuden und Leiden wurde hier als das Resultat des subjectiven Ichs, das sich selbst in der Materie wiederspiegelt, angesehen; und die endliche Emancipation erlangte man dadurch, dass man die Augen von dem Spiel der Natur abwendete und sich ausschliesslich in das Erkennen des wahren und absoluten Ichs vertiefte. Ein drittes System ging von der Annahme von Atomen aus und erklärte eine jede Wirkung, mit Einschluss der Elemente und des Geistes, der Thiere, Menschen und Götter, aus dem Zusammentreffen dieser Atome. Die Geschichte der indischen Philosophie ist in der That, wie M. Cousin vor vielen Jahren bemerkt hat, »un abrégé de l'histoire de la philosophie«. Die Keime aller dieser Systeme werden auf die Vedas, Brâhma*n*as und Upanishads zurückgeführt, und wer an eines oder das andere derselben glaubte,

wurde für orthodox, für den frommen Verehrer der Götter gehalten — den einen retteten seine Erkenntniss und sein Glaube, den andern seine Werke und sein Glaube.

Dies war der Zustand des indischen Geistes zur Zeit der Entstehung des Buddhismus; oder vielmehr, dies war der Zustand des indischen Geistes, der den Buddhismus ins Leben rief. Buddha selbst machte die Schule der Brahmanen durch. Er verrichtete ihre Bussübungen, studirte ihre Philosophie und nahm schliesslich den Namen Buddha, oder der Erleuchtete, für sich in Anspruch, indem er das ganze Ceremoniell mit seinen Opfern, seinem Aberglauben, seinen Bussübungen und seinen Kasten als werthlos verwarf und die verwickelten Systeme der Philosophie in eine kurze Erlösungslehre umwandelte. Diese Erlösungstheorie hat man einen reinen Atheismus und Nihilismus genannt, und sie war ohne Zweifel in ihrem metaphysischen Charakter und in der Gestalt, in der wir sie hauptsächlich kennen, beiden Vorwürfen ausgesetzt. Sie war atheistisch, nicht darum, dass sie das Dasein derartiger Götter wie Indra und Brahma leugnete. Buddha liess sich nicht einmal dazu herab, das Dasein derselben zu leugnen. Sie wurde vielmehr atheistisch genannt in demselben Sinne wie die Sânkhya-Philosophie, die nur ein subjectives Ich zuliess und die Schöpfung als eine Täuschung dieses Ichs ansah, indem es sich selbst eine Zeitlang in der Natur wiederspiegelte. Wie nun die Schöpfung keine Wirklichkeit hatte, so konnte es auch keinen wirklichen Schöpfer geben. Alles, was dazusein schien, war das Ergebniss der Unwissenheit. Die Aufhebung dieser Unwissenheit war die Aufhebung Alles dessen, was zu existiren schien. Auf welche Weise eine Religion, welche die Vernichtung alles Daseins, alles Denkens, aller Individualität und Persönlichkeit als das höchste Ziel aller Bestrebungen lehrte, sich der Gemüther von Millionen menschlicher Wesen bemächtigen konnte, und auf welche Weise sie zur selben Zeit durch Aufdringung der Pflichten der Moralität, der Gerechtigkeit, der Güte und der Selbstaufopferung einen entschiedenen wohlthätigen Einfluss ausüben konnte, nicht bloss auf die Eingebornen Indiens, sondern auf die niedrigsten Barbaren Central-Asiens, ist ein Räthsel, das bisher

Niemand zu lösen vermocht hat. Wie es scheint, müssen wir zwischen dem Buddhismus als einer Religion und dem Buddhismus als einer Philosophie unterscheiden. Jener wendet sich an Millionen, dieser an einige wenige vereinzelte Denker. Und doch sind es diese vereinzelten Denker und ihre literarischen Werke, die uns in den Stand setzen, uns einen Begriff davon zu machen, was der Buddhismus war, während thatsächlich unter tausend nicht einer fähig gewesen wäre, diesen metaphysischen Speculationen zu folgen. Für das Volk im Grossen und Ganzen war der Buddhismus eine sittlich-religiöse, nicht eine philosophische Reform. Allein seine Moral selbst hat eine metaphysische Färbung. Die Moral, welche er lehrt, ist nicht eine Moral der Zweckmässigkeit und der Belohnungen. Die Tugend wird nicht darum anbefohlen, weil sie nothwendigerweise zur Glückseligkeit führt. Nein; die Tugend soll man ausüben, der Glückseligkeit aber soll man ausweichen, und die Belohnung der Tugend ist einzig und allein, dass sie die Leidenschaften unterwirft und so den menschlichen Geist auf die Erkenntniss vorbereitet, die in vollständiger Vernichtung enden soll. Zehn Gebote sind es, die Buddha seinen Jüngern einschärft[6]; nämlich die folgenden:

1. Nicht zu tödten.
2. Nicht zu stehlen.
3. Keinen Ehebruch zu begehen.
4. Nicht zu lügen.
5. Sich nicht zu berauschen.
6. Sich unzeitiger Mahlzeiten zu enthalten.
7. Sich öffentlicher Schauspiele zu enthalten.
8. Sich kostspieliger Kleidung zu enthalten.
9. Kein grosses Bett zu haben.
10. Kein Gold oder Silber anzunehmen.

Die Pflichten derer, die sich einem religiösen Leben widmeten, waren strenger. Sie durften keine andern Kleider tragen, als auf den Kirchhöfen zusammengelesene Lumpen, und diese Lumpen mussten sie mit eigner Hand zusammennähen. Ueber diese Lumpen mussten sie einen gelben Mantel werfen. Ihre Nahrung musste äusserst einfach sein, und sie durften nichts Anderes be-

sitzen als die Almosen, welche sie in ihren hölzernen Schüsseln sammelten, indem sie von Thür zu Thür gingen. Sie hatten nur ein einziges Mahl des Morgens und durften keine Speise berühren nach der Mitte des Tages. Sie mussten in Wäldern leben, nicht in Städten, und ihr einziges Obdach sollte der Schatten eines Baumes sein. Dort mussten sie ihren Teppich ausbreiten und sich niedersetzen, aber nicht niederlegen, selbst nicht während des Schlafes. Es war ihnen erlaubt, in die nächste Stadt oder in das nächste Dorf zu gehen, um zu betteln, sie mussten aber zu ihrem Walde zurückkehren, ehe die Nacht hereinbrach, und als einzige Abwechselung war es ihnen gestattet, oder vielmehr vorgeschrieben, dann und wann eine Nacht auf Kirchhöfen zuzubringen und daselbst über die Eitelkeit aller Dinge nachzudenken. Und was war der Zweck dieser ganzen ascetischen Lebensweise? Einfach der, ein jedes Individuum zu dem Pfade hinzuleiten, der sie schliesslich zum Nirvâ*n*a, zur gänzlichen Ertödtung und Vernichtung führen sollte. Die Definition der Tugend selbst war die, dass sie dem Menschen half, zur andern Küste überzusetzen, und diese andere Küste war nicht der Tod, sondern das Aufhören alles Seins. So hielt man Mildthätigkeit für eine Tugend; Bescheidenheit, Geduld, Muth, Beschaulichkeit und Wissenschaft, sie alle waren Tugenden, die aber nur als ein Mittel, zur Befreiung zu gelangen, geübt wurden. In Buddha selbst zeigten sich alle diese Tugenden in ihrer Vollkommenheit. Seine Mildthätigkeit kannte keine Grenzen. Als er eine Tigerin sah, die dem Hungertode nahe und nicht im Stande war, ihre Jungen zu füttern, soll er ihnen den eigenen Leib als Opfer der Milde dargebracht haben, um sie zu sättigen. Hiouen-Thsang besuchte die Stelle an den Ufern des Indus, wo dieses Wunder stattgefunden haben sollte, und er bemerkt, dass der Boden daselbst noch immer roth sei vom Blute des Buddha, und dass die Bäume und Blumen dieselbe Farbe haben.[7] Was Buddha's Bescheidenheit anlangt, so konnte Nichts dieselbe übertreffen. Eines Tages forderte ihn Prasena*g*it, Buddha's Beschützer, auf, Wunder zu verrichten, um seine Gegner, die Brahmanen, zum Schweigen zu bringen. Buddha sagte zu. Er verrichtete die verlangten Wunder, rief aber aus:

»Grosser König, ich lehre meine Jünger das Gesetz nicht mit den Worten: Geht, ihr Heiligen, und verrichtet vor den Augen der Brahmanen und der Laien kraft eurer übernatürlichen Gewalt Wunder, grösser als irgend ein Mann sie verrichten kann. Ich sage zu ihnen, wenn ich sie im Gesetz unterweise: Lebt, ihr Heiligen, indem ihr eure guten Werke verheimlicht und eure Sünden sehen lasst.« Und doch, alle diese selbstaufopfernde Mildthätigkeit, alle diese selbstentsagende Demuth, durch die sich Buddha's Leben durchgängig auszeichnete, und die er den Massen predigte, die ihn zu hören kamen, hatte, wie man uns sagt, nur einen Zweck, und der Zweck war die endliche Vernichtung. Es ist beinahe unglaublich, und doch, wenn wir unsere Augen wegwenden von dem gefälligen Bilde jener hohen Sittlichkeit, die Buddha zum ersten Male allen Menschenclassen predigte, und in die dunkeln Blätter seiner religiösen Metaphysik blicken, so können wir schwerlich eine andere Erklärung finden. Die Millionen, welche Buddha's Lehren annahmen und durch sie vom Abgrunde der Barbarei, der Brutalität und der Selbstsucht gerettet wurden, waren glücklicherweise ausser Stande, die Bedeutung seiner metaphysischen Doctrinen zu ergründen. Bei ihnen wurde das Nirvâ*n*a, nach dem sie strebten, nur eine relative Befreiung vom Elend des menschlichen Lebens; ja, es nahm die lichten Farben eines Paradieses an, das die frommen Verehrer Buddha's wiedergewinnen konnten. War dies aber die Meinung des Buddha selbst? In seinen »Vier Wahrheiten« giebt er vom Nirvâ*n*a in der That keine andere Definition als das Aufhören alles Schmerzes; wenn er indess auf die Ursache des Schmerzes zurückgeht und das Mittel zur Vernichtung nicht bloss des Schmerzes selbst, sondern der Ursache des Schmerzes lehrt, dann werden wir sehen, dass sein Nirvâ*n*a eine sehr verschiedene Bedeutung annimmt. Seine »Vier Wahrheiten« sind sehr einfach. Die erste behauptet die Existenz des Schmerzes; die zweite behauptet, die Ursache des Schmerzes beruhe in der Sünde; die dritte behauptet, der Schmerz könne mit dem Nirvâ*n*a aufhören, die vierte zeigt den Weg, der zum Nirvâ*n*a führt. Dieser Weg zum Nirvâ*n*a besteht aus acht Dingen — rechtem Glauben (Orthodoxie), rechtem Urtheil (Logik),

rechter Sprache (Wahrheitsliebe), rechter Absicht (Ehrlichkeit), rechter Ausübung (frommem Leben), rechtem Gehorsam (gesetzmässigem Leben), rechtem Gedächtniss und rechter Meditation. Alle diese Vorschriften könnte man als einen Theil eines einfach moralischen Lehrbuchs verstehen, das mit einer Art mystischen Sinnens über das höchste Object des Denkens und mit einer Sehnsucht nach Befreiung von allen weltlichen Banden beschliesst. Aehnliche Systeme haben in vielen Welttheilen den Vorrang gewonnen, ohne dass sie die Existenz eines absoluten Wesens leugnen, oder eines Etwas, dem der Menschengeist zustrebt, in dem er aufgeht oder selbst zum Nichts wird. Wie entsetzlich ein solcher Mysticismus auch erscheinen mag, er lässt immer ein Seiendes übrig, er erkennt ein Gefühl der Abhängigkeit im Menschen an. Er weiss von einer ersten Ursach, mag er auch Nichts von ihr aussagen können, als dass sie *τὸ κινοῦν ἀκίνητόν* ist. Aus dieser Wüste ist eine Rückkehr möglich. Die erste Ursache kann zum Leben zurückgerufen werden. Sie kann die Namen eines Schöpfers, eines Erhalters, eines Regierers annehmen; und wann die Einfalt und Hülflosigkeit des Kindes wieder in das Herz des Mannes eingezogen sind, dann wird auch der Name »Vater« zu den Lippen zurückkehren, die vergeblich alle die Namen einer philosophischen Verzweiflung ausgestossen hatten. Vom Nirvâ*n*a des buddhistischen Metaphysikers aber giebt es keine Rückkehr. Er geht von der Idee aus, dass sein höchster Zweck der ist, wie er dem Schmerze entfliehen könne. Das Leben ist in seinen Augen Nichts als Elend; die Geburt ist die Ursach alles Uebels, von dem ihn selbst der Tod nicht befreien kann, da er an einen ewigen Kreislauf des Daseins, oder an die Seelenwanderung glaubt. Es giebt keine Befreiung vom Uebel, ausgenommen wenn man die Kerkerwände nicht bloss des Lebens, sondern des Seins durchbricht, und die letzte Ursache des Seins ausrottet. Was ist denn nun die Ursache des Seins? Die Ursache des Seins, sagt der buddhistische Metaphysiker, ist die Anhänglichkeit — eine Hinneigung zu Etwas; und diese Anhänglichkeit entsteht aus dem Durst oder dem Verlangen. Das Verlangen setzt die Wahrnehmung des begehrten Gegenstandes voraus; die Wahrnehmung setzt die

Berührung; die Berührung, wenigstens eine empfindende Berührung, setzt die Sinne voraus; und da die Sinne nur das wahrnehmen können, was Gestalt und Namen hat, oder was unterscheidbar ist, so ist das Unterscheidungsvermögen die wahre Ursache aller Wirkungen, die im Sein, in der Geburt und im Schmerze enden. Nun ist dieses Unterscheidungsvermögen einerseits ein Ergebniss von Vorstellungen oder Ideen; diese Ideen aber, weit entfernt, die wahren und ewigen Formen des Absoluten zu sein, wie in der griechischen Philosophie, werden hier als reine Täuschungen, als die Wirkungen der Unwissenheit (avidyâ) dargestellt. Unwissenheit ist daher in Wirklichkeit der Urgrund Alles dessen, was dazusein scheint. Die Erkenntniss dieser Unwissenheit, als der Wurzel alles Uebels, ist gleichbedeutend mit der Vernichtung derselben, und damit aller Wirkungen, die aus ihr entspringen. Um zu sehen, in welcher Weise diese Lehre das Individuum afficirt, wollen wir die letzten Augenblicke Buddha's betrachten, wie sie von seinen Jüngern geschildert werden. Er tritt in das erste Stadium der Meditation, wenn er sich frei fühlt von Sünde, eine Kenntniss von der Natur aller Dinge gewinnt und kein Verlangen hat, ausgenommen nach dem Nirvâ*n*a. Noch immer aber empfindet er Vergnügen, ja er gebraucht selbst seine Urtheils- und Unterscheidungskraft. Der Gebrauch dieser Kräfte hört im zweiten Stadium der Meditation auf, wo dann Nichts bleibt, als ein Verlangen nach dem Nirvâ*n*a, und ein allgemeines Gefühl der Befriedigung, das aus seiner intellectuellen Vollkommenheit entspringt. Auch diese Befriedigung wird im dritten Stadium vernichtet. Gleichgültigkeit tritt an die Stelle; und doch ist da noch immer ein Selbstbewusstsein und ein gewisser Grad physischen Vergnügens. Diese letzten Ueberreste werden in dem vierten Stadium zerstört; das Gedächtniss schwindet dahin, alle Lust und aller Schmerz sind vorüber, und die Thore des Nirvâ*n*a stehen nun offen. Nachdem Buddha diese vier Stadien einmal durchschritten hatte, ging er sie ein zweites Mal durch, starb aber, ehe er das vierte Stadium wiederum erreicht hatte. Noch höher müssen wir fliegen, und ob wir auch Schwindel und Widerwillen empfinden mögen, wir müssen diese geistige Tragödie zu Ende

hören, bis der Vorhang fällt. Nachdem die vier Stadien der Meditation [8] hinter ihm liegen, tritt der Buddha (und jedes Wesen soll ein Buddha werden) in die Unendlichkeit des Raumes ein, danach in die Unendlichkeit der Erkenntniss; und von da geht er zur Region des Nichts über. Doch selbst da ist keine Ruhe für ihn. Es ist da noch immer Etwas übrig — die Idee des Nichts, woran er sich ergötzt. Auch die muss vernichtet werden, und sie wird vernichtet im vierten und letzten Stadium, wo auch nicht einmal die Idee eines Nichts zurückbleibt, und wo vollständige Ruhe herrscht, ungestört vom Nichts, oder von dem, das kein Nichts ist. [9] Es giebt wenig Personen, die sich die Mühe geben werden, derartige Trugbilder bis zu Ende durchzudenken; am allerwenigsten Personen, die an die nüchterne Sprache der griechischen Philosophie gewöhnt sind; und es ist um so interessanter, die Ansicht zu hören, welche einer unserer besten Aristoteliker nach einer geduldigen Prüfung der authentischen Documente des Buddhismus sich über das metaphysische System desselben gebildet hat. M. Barthélemy Saint-Hilaire sagt in einer Recension über den Buddhismus, die im »Journal des Savants« erschien:

»Der Buddhismus hat keinen Gott; er hat selbst nicht die verworrene und vage Vorstellung eines universellen Geistes, welcher, der orthodoxen Lehre des Brahmanismus und der Sânkhya-Philosophie gemäss, die menschliche Seele in sich aufsaugen kann. Auch die Natur, im eigentlichen Sinne des Worts, giebt er nicht zu, und er erkennt nicht jenen tiefen Unterschied zwischen Geist und Materie, der das System und den Ruhm des Kapila bildet. Er wirft den Menschen mit Allem, was ihn umgiebt, zusammen und predigt ihm doch zu gleicher Zeit die Gesetze der Tugend. Der Buddhismus kann darum nicht die menschliche Seele, die er nicht einmal erwähnt, mit einem Gott, den er nicht kennt, noch mit der Natur, die er nicht besser kennt, vereinen. Es blieb Nichts übrig als die Vernichtung der Seele, und um ganz sicher zu sein, dass die Seele ja nicht unter irgend einer neuen Gestalt wiedererscheine in dieser Welt, die als Wohnsitz der Täuschung und des Elends verflucht ward, zerstört der Buddhismus gar ihre Elemente und wird nimmer müde, sich dieser Heldenthat zu rühmen. Was be-

darf es mehr? Wenn dies nicht das absolute Nichts ist, was ist Nirvâ*n*a?«

Eine solche Religion, möchten wir sagen, war für ein Tollhaus gemacht. Und dennoch war der Buddhismus, im Vergleich zum Brahmanismus, ein Fortschritt: er hat seit Jahrhunderten Stand gehalten, und wenn die Wahrheit sich durch Majorität entscheiden liesse, so würde das Aufheben der Hände, selbst noch heutigen Tages, zu Buddha's Gunsten ausfallen. Die Metaphysik des Buddhismus lag, wie die Metaphysik der meisten Religionen, unseren eignen Gnosticismus und Mysticismus nicht ausgeschlossen, ausserhalb des Bereiches Aller, mit Ausnahme einiger weniger abgehärteter Philosophen oder verzückter Schwärmer. Die menschliche Natur konnte nicht verändert werden. Aus dem Nichts heraus schuf sie ein neues Paradies; und er, der im ganzen Weltall keinen Platz für ein göttliches Wesen gelassen hatte, ward nun selbst vergöttert von den Massen, die eine Person haben wollten, die sie anbeten, einen König, dessen Hülfe sie anrufen, einen Freund, vor dem sie ihren geheimsten Kummer ausschütten könnten. Und da blieb nun das Gesetzbuch einer reinen Moral übrig, wie Buddha sie verkündet hatte. Es blieb der Geist der Mildthätigkeit, Sanftmuth und allumfassenden Barmherzigkeit, den er seinen Jüngern eingehaucht hatte. [10] Es blieb die Einfachheit des Ceremoniells, die er gelehrt, die Gleichheit aller Menschen, die er erklärt, die religiöse Duldung, die er gepredigt hatte von Anfang an. Es blieb also Vieles übrig, woraus man sich die Riesenschritte erklären kann, welche diese Lehre von den Gebirgskuppen Ceylons bis zu den Tundras der Samojeden machte, und wir werden aus der einfachen Erzählung des Lebens Hiouen-Thsangs ersehen, dass der Buddhismus mit allen seinen Mängeln, seine Helden, seine Märtyrer und seine Heiligen gehabt hat.

Hiouen-Thsang, mehr als tausend Jahre nach Buddha's Tode in China geboren, war ein Anhänger des Buddhismus. Er widmete sein ganzes Leben dem Studium dieser Religion, indem er eine Reise von seinem Vaterlande aus nach Indien unternahm, jeden Platz, den die buddhistische Geschichte oder Ueberlieferung erwähnte, besuchte, sich eine Kenntniss von der alten Sprache,

worin die kanonischen Bücher der Buddhisten abgefasst waren, erwarb, Commentare studirte, schwierige Punkte erörterte und den orthodoxen Glauben auf öffentlichen Concilien gegen Ungläubige und Schismatiker verfocht. Der Buddhismus hatte seit dem Tode seines Gründers zugenommen und Veränderungen erfahren, hatte aber Nichts von seiner Lebensfähigkeit verloren. In sehr früher Zeit erwachte ein Bekehrungstgeist unter den Jüngern des indischen Reformators, ein in der Geschichte alter Religionen durchaus neues Element. Kein Jude, kein Grieche, kein Römer, kein Brahmane dachte je daran, Leute zu seiner eigenen nationalen Verehrungsweise zu bekehren. Man sah auf die Religion als auf ein Privat- oder National-Eigenthum. Sie musste gegen Fremde gewahrt werden. Die heiligsten Namen der Götter, die Gebete, vermittelst deren man ihre Gunst gewinnen konnte, hatte man geheim zu halten. Keine Religion indess war ausschliesslicher als die der Brahmanen. Ein Brahmane ward geboren, ja zweimal geboren. Er konnte nicht gemacht werden. Selbst die niedrigste Kaste, die der *S*ûdras, öffnete ihre Reihen keinem Fremden. Hierin lag das Geheimniss des Erfolgs Buddha's. Er wandte sich an die Kasten und an die Ausgestossenen. Allen verhiess er Erlösung, und er befahl seinen Jüngern, seine Lehre an allen Orten und allen Menschen zu predigen. Ein Gefühl der Pflicht, das sich von den engen Grenzen des Hauses, des Dorfes und des Landes auf den weitesten Kreis der Menschheit ausdehnte, ein Gefühl der Sympathie und Verbrüderung für alle Menschen, in der That eine Idee der Menschlichkeit, wurde in Indien zuerst von Buddha verkündigt. Auf dem dritten buddhistischen Concil, dessen Akten uns im »Mahavansa« erhalten sind [11], hören wir, dass Missionäre in die Hauptländer jenseit Indiens gesandt wurden. Dieses Concil, sagt man uns, wurde abgehalten 308 v. Chr., 235 Jahre nach Buddha's Tode, im 17. Regierungsjahre des berühmten Königs A*s*oka, dessen Edicte uns in Felseninschriften in verschiedenen Theilen Indiens erhalten sind. In diesen Inschriften des A*s*oka finden sich Sätze, deren Lectüre unsern eigenen Missionären von Nutzen sein dürfte, obwohl sie nun mehr als 2000 Jahre alt sind. So heisst es auf den Felsen von Girnar, Dhauli und Kapurdigiri:

»Piyadasi, der von allen Göttern geliebte König, wünscht, dass die Asceten aller Bekenntnisse an allen Orten wohnen sollen. Alle diese Asceten bekennen sich, der eine wie der andere, zu der Herrschaft, die man über sich selbst ausüben soll, und zur Reinheit der Seele. Freilich haben die Menschen verschiedene Meinungen und verschiedene Neigungen.«

Ferner:

»Ein Mensch soll einzig seinen eigenen Glauben in Ehren halten; doch darf er niemals den Glauben Anderer schmähen. Denn nur auf diese Weise wird er Niemandem wehe thun. Es giebt selbst Umstände, wo man die Religion Anderer ehren muss. Und wenn man demgemäss handelt, so befestigt man seinen eigenen Glauben und leistet dem Glauben Anderer Beistand. Derjenige, welcher dawiderhandelt, schwächt den eigenen Glauben und schädigt den Glauben Anderer.«

Diejenigen, welche keine Zeit dazu haben, die bändereichen Werke des verstorbenen E. Burnouf über den Buddhismus, seine »Introduction à l'Histoire du Buddhisme«, und seine Uebersetzung des »Lotus de la bonne Loi« zu lesen, werden einen sehr interessanten und klaren Bericht über diese Concilien, Edicte, Missionen und die Geschichte des Buddhismus im Allgemeinen in einem vor Kurzem von Mrs. Speir herausgegebenen Werke: »Life in Ancient India« finden. Der Buddhismus breitete sich im Süden nach Ceylon, im Norden nach Kashmir, den Himalaya-Ländern, Tibet und China aus. Ein buddhistischer Missionar wird in den chinesischen Annalen schon im Jahre 217 v. Chr. erwähnt [12]; und um das Jahr 120 v. Chr. brachte ein chinesischer General, nach einer Niederlage der barbarischen Stämme nördlich von der Wüste von Gobi, eine goldene Statue, die Statue des Buddha, als Trophäe zurück. [13] Erst im Jahre 65 n. Chr. wurde indess der Buddhismus vom Kaiser Ming-ti [14] als eine dritte Staatsreligion in China officiell anerkannt. Von der Zeit an hat er gleiche Ehren mit den Lehren des Confucius und Lao-tse im himmlischen Kaiserthum getheilt, und erst in letzter Zeit haben diese drei eingesetzten Religionen die Eingriffe eines neuen Rivalen in dem Glauben des Hauptes der Rebellen zu fürchten gehabt.

Nach Einführung des Buddhismus in China war es die erste Sorge der Lehrer desselben, die heiligen Schriften aus dem Sanskrit, worin sie ursprünglich abgefasst waren, in das Chinesische zu übersetzen. Wir lesen, dass Kaiser Ming-ti [15], aus dem Hause Han, den Tsaï-in und andere hohe Beamte nach Indien schickte, um daselbst die Lehre des Buddha zu studiren. Sie nahmen zwei gelehrte Buddhisten, Matânga und Tchou-fa-lan, in ihre Dienste, und einige der bedeutendsten buddhistischen Werke wurden von ihnen in das Chinesische übertragen. Das »Leben Buddha's«, der »Lalita-Vistara«, [16] ein Sanskrit-Werk, das wegen seines Stils und seiner Sprache von den Orientalisten in eine viel spätere Periode der indischen Literatur verlegt worden war, kann nun mit Sicherheit der vorchristlichen Zeitrechnung zugeschrieben werden, wenn es, wie chinesische Gelehrte berichten, schon im Jahre 76 v. Chr., als eins der kanonischen Bücher des Buddhismus, aus dem Sanskrit ins Chinesische übersetzt wurde. Das nämliche Werk ward auch ins Tibetanische übertragen, und eine Ausgabe davon — das erste in Europa gedruckte tibetische Werk — herausgegeben in Paris von M. E. Foucaux — macht diesem Gelehrten und der Regierung, die diese Studien in höchst liberaler und aufgeklärter Gesinnung unterstützt, hohe Ehre. Der geistige Verkehr zwischen der indischen Halbinsel und dem nördlichen Continent Asiens bestand viele Jahrhunderte ununterbrochen fort. Missionen wurden von China nach Indien gesandt, um über den politischen und geographischen Zustand des Landes zu berichten; aber der Hauptgegenstand des Interesses, der öffentliche Gesandtschaften und nichtamtliche Pilger über die Himâlayagebirge führte, war die Religion des Buddha. Ungefähr 300 Jahre nach der öffentlichen Anerkennung des Buddhismus durch den Kaiser Ming-ti begann der grosse Strom buddhistischer Pilger von China nach Indien zu fliessen. Der erste Bericht, den wir über diese Pilgerschaften besitzen, bezieht sich auf Reisen Fahians, der Indien gegen das Ende des 4. Jahrhunderts besuchte. Seine Reisen sind von Rémusat übersetzt worden; M. Julien aber verspricht eine neue und correctere Uebersetzung. Nach Fahian haben wir die Reisen des Hoei-seng und Song-yun, die im

Jahre 518 auf Befehl der Kaiserin nach Indien gingen, in der Absicht, heilige Bücher und Reliquien zu sammeln. Von Hiouen-Thsang, der ihnen der Zeit nach der nächste ist, besitzen wir zur Zeit von zwölf Büchern acht; und wir haben Grund zu hoffen, dass die letzten vier Bücher seines Tagebuches bald in M. Juliens Uebersetzung nachfolgen werden.[17] Nach Hiouen-Thsang sind die »Reisebücher« der 56 Mönche, herausgegeben im Jahre 730, und die Reisen des Khi-nie, der Indien im Jahre 964 an der Spitze von 300 Pilgern besuchte, die Hauptwerke chinesischer Pilger. Indien war eine Zeitlang für China das heilige Land. Dort lag der Schauplatz des Lebens und Todes des grossen Lehrers; dort waren die Denkmäler, welche die Hauptereignisse seines Lebens der Nachwelt kündeten; dort die Schreine, wo man seine Reliquien verehren konnte; dort die Klöster, wo die Tradition seine Aussprüche und Thaten erhalten hatte; dort die Bücher, woraus man seine Lehre in ihrer ursprünglichen Reinheit studiren konnte; dort die Schulen, wo man die Glaubenssätze verschiedener Sekten, die im Laufe der Zeit aufgeschossen waren, am besten sich anzueignen vermochte.

Einige der Pilger und Gesandten haben uns Berichte ihrer Reisen hinterlassen, und in Ermangelung Alles dessen in Indien selbst, was einer historischen Literatur ähnlich ist, sind diese chinesischen Werke von höchster Wichtigkeit für den, welcher sich einen Einblick in die sociale, politische und religiöse Geschichte dieses Landes vom Beginn unserer Zeitrechnung bis zur Zeit der muhamedanischen Eroberung verschaffen will. Die Wichtigkeit muhamedanischer Schriftsteller fand, so weit sie die Geschichte Indiens während des Mittelalters behandeln, bald Anerkennung, und einer der vorzüglichsten arabischen Gelehrten in Frankreich, M. Reinaud, hat in einer neuerdings herausgegebenen Denkschrift neues und werthvolles historisches Material gesammelt — Material, doppelt werthvoll in Indien, wo nie ein eingeborener Historiker die vorübergehenden Tagesereignisse verzeichnete. Obwohl indess das Vorhandensein ähnlicher Urkunden im Chinesischen bekannt war, und obwohl Männer von höchster literarischer Auszeichnung — wie Humboldt, Biot und andere — wiederholt darauf hin-

wiesen, wie nothwendig eine Uebersetzung der frühzeitigen Reisen der chinesischen Pilger sei, so schien es doch beinahe, als sollte unsere Wissbegierde nimmer befriedigt werden. Frankreich ist das einzige Land gewesen, wo das Studium des Chinesischen in steter Blüthe stand, und ein französischer Gelehrter, Abel Rémusat, war es, der endlich die Uebersetzung eines der chinesischen Pilger unternahm. Rémusat starb, ehe sein Werk veröffentlicht war, und es dauerte eine geraume Zeit, ehe seiner von M. Landresse publicirten Uebersetzung der Reisen Fahians eine andere folgte. Auch entsprach das Werk dieses ausgezeichneten Gelehrten nicht allen Erwartungen. Die meisten Eigennamen, die Namen der Länder, Städte, Berge und Flüsse, die Büchertitel und die gesammte buddhistische Phraseologie waren so verstellt in ihrer chinesischen Kleidung, dass es häufig unmöglich war, ihre ursprüngliche Form ausfindig zu machen.

Das chinesische Alphabet war niemals darauf berechnet, die Laute der Worte wiederzugeben. Es war anfänglich ein hieroglyphisches System, wo ein jedes Wort seinen eigenen graphischen Vertreter hatte. Auch wäre es unmöglich gewesen, das Chinesische in anderer Weise zu schreiben. Das Chinesische ist eine einsilbige Sprache. Kein Wort darf mehr als e i n e n Consonanten und e i n e n Vocal haben, — indem man die Diphthonge und nasalen Vocale mit in die Vocale einschliesst. Daraus folgt, dass die mögliche Zahl von Wörtern äusserst klein ist, und die Zahl der bedeutsamen Laute soll nicht grösser als 450 sein. Indess könnte sich keine Sprache mit einem so geringen Wortschatze begnügen, und man liess nun im Chinesischen, wie in andern einsilbigen Dialekten, ein jedes Wort, je nachdem es mit verschiedenen Accenten und Betonungen ausgesprochen wurde, eine grosse Anzahl von Bedeutungen darstellen, so dass die Totalsumme der Wörter, oder vielmehr der im Chinesischen ausgedrückten Ideen, sich auf 43,496 belaufen soll. Eine graphische Vertretung der blossen Wortlaute würde somit vollkommen nutzlos gewesen sein, und es war durchaus nothwendig, seine Zuflucht zur Hieroglyphenschrift zu nehmen, die man durch Einführung von Bestimmungszeichen vermehrte. Beinahe das ganze unge-

heure Wörterbuch des Chinesischen — mindestens neunundzwanzig Dreissigstel — besteht aus combinirten Zeichen, von denen ein Theil den allgemeinen Laut, der andere die specielle Bedeutung angiebt. Mit einem solchen Schriftsystem war es wohl möglich, das Chinesische wiederzugeben, es war aber unmöglich, sowohl den Laut als die Bedeutung irgend einer andern Sprache auszudrücken. Ausserdem waren einige der gewöhnlichsten Laute wie das r, b, d und das kurze a — dem Chinesichen unbekannt.

Wie konnten nun die Uebersetzer sanskritische Namen im Chinesischen wiedergeben? Der vernünftigste Plan wäre der gewesen, ebenso viele chinesisehe Zeichen, als es sanskritische Buchstaben gab, auszuwählen und ein und denselben Buchstaben im Sanskrit stets durch ein und dasselbe Zeichen im Chinesischen auszudrücken; oder, wenn es von einem chinesischen Verstande zu viel verlangt war, einen Consonanten ohne einen Vocal, und einen Vocal ohne einen Consonanten zu begreifen, zum wenigsten denselben Silbenlaut im Sanskrit durch ein und dasselbe Zeichen im Chinesischen auszudrücken. Eines ähnlichen Systems bedienen sich die Chinesen heutzutage, wenn sie sich in die Nothwendigkeit versetzt finden, die Namen Lord Palmerstons und Sir John Bowrings zu schreiben; anstatt aber ein bestimmtes System der Umschreibung anzunehmen, scheint ein jeder Uebersetzer seine eigenen Zeichen, und zwar aufs Gerathewohl, gewählt zu haben, um die Laute von Sanskritwörtern wiederzugeben. Das Resultat hiervon ist, dass jedes Sanskritwort in der Umschrift der chinesischen Buddhisten ein Räthsel ist, das kein Scharfsinn zu lösen vermag. Wer hätte rathen können, dass »Fo-to«, oder häufiger »Fo« Buddha heissen sollte? »Ko-lo-keou-lo« Râhula, Buddhas Sohn? »Po-lo-naï« Benares? »Heng-ho« Ganges? »Niepan« Nirvâ*n*a? »Chamen« *S*rama*n*a? »Feïto« Veda? »Tcha-li« Kshattriya? »Siu-to-lo« *S*ûdra? »Fan« oder »Fan-lon-mo« Brahma? Es ist wahr, zuweilen versuchten die Chinesen, neben den Lauten eine Uebertragung der Bedeutung der Sanskritwörter zu geben. Allein, die Uebersetzung von Eigennamen ist immer sehr precär, und es bedurfte einer vertrauten Kenntniss des Sanskrit und der buddhistischen Literatur, um in diesen ungeschickten Uebertragungen

die genaue Form der Eigennamen, für die sie beabsichtigt waren, wiederzuerkennen. Wenn wir in einer chinesischen Uebersetzung des Thukydides von einer Person, namens »Führer des Volkes« läsen, so könnten wir ebensowohl rathen, sein Name sei Demagogos, oder Laoegos, als Agesilaos gewesen. Und wurde der Name der Stadt *S*ravasti Che-wei geschrieben, welches im Chinesischen »wo man hört« bedeutet, so verlangt es eine nicht gewöhnliche Combinationsgabe, um ausfindig zu machen, dass der Name *S*ravasti von einem sanskritischen Nomen *s*ravas (griech. κλέος, lat. cluo), im Sinne von »Hören« oder »Ruhm«, abgeleitet ist, und dass man die etymologische Bedeutung des Namens *S*ravasti durch das chinesische »Che-wei« wiederzugeben beabsichtigte. Ausser diesen Namen von Orten und Flüssen, von Königen und Heiligen, war da die ganze fremdartige Phraseologie des Buddhismus, von der kein Wörterbuch eine irgendwie befriedigende Erklärung giebt. Wie könnte selbst der beste sinesische Forscher wissen, dass die Worte, welche gewöhnlich »schwarzer Schatten« bezeichnen, in der technischen Bedeutung von Nirvâ*n*a oder »in das Absolute aufgehen« zu fassen sind, dass »Rückkehr — Reinheit« denselben Sinn hatte, und dass ein dritter synonymer Ausdruck in einer Phrase wiederzufinden war, die im gewöhnlichen Chinesischen die Bedeutung »Uebertragung — Gestalt — Ueberfahrt — Alter« hatte? Ein Kloster heisst »Ursprungthür«, anstatt »Schwarzthür«. Die Stimme des Buddha heisst »die Stimme des Drachens«; und seine Lehre trägt den Namen »die Thür der Auskunftsmittel«.

So langweilig diese Einzelheiten auch erscheinen mögen, es war beinahe eine Pflicht, sie zu constatiren, um eine Vorstellung von den Schwierigkeiten zu geben, mit denen M. Stanislas Julien zu ringen hatte. Die orientalischen Gelehrten hatten mit grossen Nachtheilen zu kämpfen. Wenige Leute interessiren sich für ihre Werke, oder wenn sie es thun, so nehmen sie nur die Resultate hin, sind aber nicht im Stande, die Schwierigkeiten, mittelst derer diese Resultate erlangt wurden, zu würdigen. Viele Personen, welche die Uebersetzung der Keilschrift-Inschriften gelesen haben, sind ohne Zweifel froh, die authentischen und zeitgenös-

sischen Urkunden des Darius und Xerxes zu besitzen. Wenn sie indess den Process verfolgten, durch den Forscher wie Grotefend, Burnouf, Lassen und Rawlinson zu ihren Resultaten gelangten, so würden sie sehen, dass die Erforschung des Alphabets, der Sprache, der Grammatik und der Bedeutung der Inschriften der achämenidischen Dynastie den Entdeckungen eines Kepler, eines Newton oder eines Faraday zur Seite zu stellen sind. In ähnlicher Weise scheint die blosse Uebersetzung eines chinesischen Werkes ins Französische eine sehr gewöhnliche Leistung; und doch hatte M. Stanislas Julien, der seit langer Zeit der anerkannt erste sinesische Forscher in Europa ist, zwanzig Jahre unaufhörlicher Arbeit darauf zu verwenden, um sich auf die Aufgabe einer Uebersetzung der »Reisen des Hiouen-Thsang« vorzubereiten. Er hatte das Sanskrit, keine sehr leichte Sprache, zu erlernen; er hatte die buddhistische Literatur, die in Sanskrit, Pâli, Tibetanisch, Mongolisch und Chinesisch geschrieben ist, zu studiren. Er hatte ungeheure Verzeichnisse aller mit dem Buddhismus verknüpften Eigennamen anzulegen. Sehr viele Personen werden sich erinnern, mit welchem Interesse die Reisen von Huc und Gabet vor wenigen Jahren gelesen wurden, obwohl diese beiden abenteuernden Missionäre gezwungen waren, auf ihre ursprüngliche Absicht, von China und Tibet aus nach Indien vorzudringen, zu verzichten und nicht über die berühmte Hauptstadt Lhassa hinauszugehen vermochten. Wenn man nun in Ueberlegung zieht, dass es einen Reisenden gab, der diese Wanderung 1200 Jahre früher unternommen hatte — dem es gelungen war, die Wüsten und Gebirgspässe, die China von Indien scheiden, zu überschreiten — der die Hauptstädte der indischen Halbinsel besucht hatte, zu einer Zeit, wo uns weder einheimische noch ausländische Quellen irgend welche Nachricht über den Zustand des Landes geben — der Sanskrit gelernt und eine grosse Sammlung buddhistischer Werke veranstaltet hatte — der sich in öffentliche Disputationen mit den hervorragendsten Philosophen und Theologen des Tages eingelassen — der die wichtigsten Werke über Buddhismus aus dem Sanskrit ins Chinesische übersetzt hatte und eine Schilderung seiner Reisen hinterliess, die noch immer in den Biblio-

theken China's sich fand, ja, die thatsächlich gedruckt und veröffentlicht worden war — dann können wir uns wohl vorstellen, mit welcher Ungeduld alle Gelehrten, die sich für die alte Geschichte Indiens und für den Buddhismus interessiren, dem Erscheinen eines so wichtigen Werkes entgegensahen. Hiouen-Thsangs Name war in Europa zuerst von Abel Rémusat und Klaproth erwähnt worden. Sie hatten einige Bruchstücke seiner Reisen in einem chinesischen Werke über fremde Länder und Völker aufgefunden. Rémusat schrieb nach China, um sich wo möglich ein vollständiges Exemplar von Hiouen-Thsangs Werken zu verschaffen. Es wurde ihm von Morrison berichtet, dass dieselben vergriffen seien. Indess hatten die wenigen Proben, die er am Ende seiner Uebersetzung des »Foe Koue Ki« gegeben hatte, den Appetit der orientalischen Gelehrten rege gemacht. Es gelang M. Stanislas Julien im Jahre 1838, sich ein Exemplar von Hiouen-Thsang zu verschaffen; und nachdem er fast zwanzig Jahre damit zugebracht hatte, eine Uebersetzung des chinesischen Reisenden vorzubereiten, liegt uns nun seine Uebertragung vor. Giebt es nur Wenige, welche die Schwierigkeiten eines solchen Werkes ermessen können, so ist es ihre Pflicht nicht still zu schweigen, obwohl dies vielleicht das verständlichste Lob sein würde, dass M. Stanislas Julien in einem Studienzweige, wo es keine Monopole und keine Patente giebt, anerkanntermassen der einzige Mann in Europa ist, welcher den Artikel zu Stande bringen konnte, den er in dem vorliegenden Werke zu Stande gebracht hat.

Wir werden den uns noch gestatteten Raum einer kurzen Schilderung des Lebens und der Reisen Hiouen-Thsangs widmen. Hiouen-Thsang wurde in einer Provinzialstadt China's geboren zu einer Zeit, da das Kaiserreich sich in einem chronischen Zustande der Revolution befand. Sein Vater hatte den Staatsdienst verlassen und den grössten Theil seiner Zeit auf die Erziehung seiner vier Kinder verwandt. Zwei derselben zeichneten sich in sehr frühen Jahren aus — eins von ihnen war Hiouen-Thsang, der künftige Reisende und Theologe. Man schickte den Knaben in ein buddhistisches Kloster zur Schule, und, nachdem er daselbst und theilweise durch seinen ältern Bruder, den nothwendigen Unter-

richt genossen hatte, ward er selbst im frühen Alter von dreizehn Jahren als Mönch aufgenommen. Während der nächsten sieben Jahre reiste der junge Mönch mit seinem Bruder von Ort zu Ort, um die Vorlesungen einiger der ausgezeichnetsten Professoren zu hören. Die Schrecken des Krieges brachen häufig über seine stillen Studien herein und zwangen ihn, in den abgelegeneren Provinzen des Reiches eine Zuflucht zu suchen. In seinem 20. Lebensjahre wurde er zum Priester ordinirt und war schon damals durch seine umfassende Kenntniss berühmt geworden. Er hatte die hauptsächlichsten kanonischen Bücher des buddhistischen Glaubens studirt, die Urkunden über Buddha's Leben und Lehre, das System der Ethik und Metaphysik; und er war in den Werken des Confucius und des Lao-tse wohlbewandert. Allein noch war sein eigner Geist von Zweifeln beunruhigt. Sechs Jahre lang setzte er seine Studien an den Hauptorten der Gelehrsamkeit in China fort, und wohin er kam um zu lernen, ward er häufig aufgefordert zu lehren. Endlich als er sah, dass Niemand, selbst nicht die hervorragendsten Gottesgelehrten, im Stande war, ihm die Belehrung zu ertheilen, deren er bedurfte, fasste er seinen Entschluss, nach Indien zu reisen. Die Werke früherer Pilger, wie Fahians und Anderer, waren ihm bekannt. Er wusste, dass er in Indien die Originale der Werke finden würde, die in ihrer chinesischen Uebersetzung so viele Dinge in seinem Geiste zweifelhaft liessen; und obgleich er aus den nämlichen Quellen die Gefahren seiner Reise kannte, doch »schien ihm«, wie er sagt, »der Ruhm, das Gesetz aufzufinden, welches als ein Führer für alle Menschen und als das Mittel zu ihrer Erlösung dienen sollte, der Nacheiferung würdig zu sein«. Im Verein mit mehreren andern Priestern erliess er eine Denkschrift an den Kaiser, worin sie um die Erlaubniss zu ihrer Reise nachsuchten. Die Erlaubniss wurde ihnen verweigert, und seine Gefährten liessen den Muth sinken. Nicht so Hiouen-Thsang. Seine eigne Mutter hatte ihm erzählt, sie habe ihr Kind, kurz bevor sie dasselbe geboren, zum fernen Westen ziehen sehen, um das Gesetz zu suchen. Aehnliche Visionen spukten in seinem Hirn, und da er der weltlichen Lust seit langer Zeit entsagt hatte, so entschloss er sich, allen Gefahren zu trotzen

und sein Leben für den einen Zweck aufs Spiel zu setzen, für den zu leben ihm der Mühe werth schien. Er ging bis zum gelben Flusse, dem Hoang-ho, vor, und zu dem Orte, wo die nach Indien bestimmten Karavanen zusammenzukommen pflegten, und obwohl der Gouverneur die strengsten Befehle ertheilt hatte, Niemand die Grenze überschreiten zu lassen, gelang es dennoch dem jungen Priester, mit Hülfe seiner Glaubensbrüder der Wachsamkeit der chinesischen Mauthbeamten zu entgehen. Man sandte Spione nach, um den Flüchtigen zu fangen. Allein sein Geständniss war so freimüthig, und sein Entschluss, den er im Beisein der Autoritäten aussprach, so fest, dass der Gouverneur selbst alles Geschrei und alle Verfolgung aufgab und ihm erlaubte, weiter zu ziehen. Bis dahin hatten ihn zwei seiner Freunde begleitet. Sie verliessen ihn nun, und Hiouen-Thsang sah sich allein, ohne Freund und Führer. Er suchte Kraft in brünstigem Gebet. Am nächsten Morgen erbot sich ein Mensch, ihm als Führer zu dienen. Dieser Führer geleitete ihn sicher ein Stück Weges, verliess ihn aber, als sie sich der Wüste näherten. Noch waren fünf Warten zu passiren, und nichts zeigte den Weg durch die Wüste an, als die Abdrücke von Pferdehufen und Gerippe. Der Reisende folgte dieser traurigen Fährte, und, obgleich ihn die Luftspiegelung der Wüste irre leitete, erreichte er doch den ersten Thurm. Die Pfeile der Wächter hätten hier leicht seinem Leben uud seiner langgehegten Expedition ein Ende machen können. Da aber der Officier, welcher das Commando hatte, selbst ein eifriger Buddhist war, so ge tattete er dem muthigen Pilger, weiter zu ziehen und gab ihm Empfehlungsbriefe an die Officiere der nächsten Wartthürme mit. Der letzte Thurm war indess von Männern besetzt, die der Bestechung unzugänglich und gegen Gründe taub waren. Um ihrer Beobachtung zu entgehen, hatte Hiouen-Thsang einen grossen Umweg zu machen. Er kam durch eine zweite Wüste und verirrte sich. Der Schlauch, worin er sein Wasser mit sich führte, zerriss, und nun sank selbst Hiouen-Thsangs Muth. Er begann seine Schritte zurückzulenken. Plötzlich aber hielt er inne und sagte: »Ich habe einen Eid gethan, nie einen Fuss nach rückwärts zu setzen, bis ich Indien erreicht habe.

Warum kam ich denn hierher? Es ist besser, ich sterbe, indem ich weiter gen Westen ziehe, als dass ich gen Osten zurückkehre und lebe.« Vier Nächte und fünf Tage wanderte er durch die Wüste ohne einen Tropfen Wassers. Er hatte nichts, um sich zu stärken, als seine Gebete — und was waren sie? Texte aus einem Werke, das da lehrte, es gebe keinen Gott, keinen Schöpfer, keine Schöpfung, — nichts als ein Denken, das über sich selbst denke. Es ist unglaublich, wie der göttliche Funke selbst in einer so erschöpften Atmosphäre weiterglüht und die dunkeln Kammern des Menschenherzens zu erwärmen vermag. Nachdem er sich im Gebete gestärkt hatte, schritt Hiouen-Thsang fürbass und gelangte nach einer Weile zu einem grossen See. Er befand sich im Lande der Oïgur-Tataren. Sie nahmen ihn gut, ja zu gut auf. Einer der tatarischen Khans, der selbst ein Buddhist war, liess den buddhistischen Pilger zu sich kommen und bestand darauf, dass derselbe bei ihm bleiben solle, um sein Volk zu unterrichten. Alle Einwendungen waren nutzlos. Allein Hiouen-Thsang war unüberwindlich. »Ich weiss,« sagte er, »dass der König, trotz seiner Macht, über meinen Geist und meinen Willen keine Macht hat;« und er wies alle Nahrung zurück, um seinem Leben ein Ende zu machen. *Θανοῦμαι καὶ ἐλευθερήσομαι.* Drei Tage lang harrte er aus, und die Furcht vor den Folgen nöthigte endlich den Khan, dem armen Mönche nachzugeben. Er nahm ihm das Versprechen ab, dass er ihn auf seiner Rückreise nach China besuchen und dann drei Jahre lang bei ihm verweilen wolle. Endlich, nachdem man ihn einen Monat lang hingehalten hatte, während welcher Zeit der Khan und sein Hof täglich kamen, um die Vorlesungen ihres frommen Gastes zu hören, setzte der Reisende seine Wanderung fort unter einer zahlreichen Bedeckung und mit Empfehlungsbriefen vom Khan an 24 Fürsten, deren Gebiete die kleine Karavane zu passiren hatte. Sein Weg zog sich durch die jetzt sogenannte Dsungarei, über das Musur-Dabaghân-Gebirge und den nördlichen Theil des Belur-Tag hinweg, durch das Thal des Yaxartes, durch Baktrien und Kabulistân. Wir können ihnen nicht durch alle die Orte, bei denen sie vorüberkamen, folgen, obwohl die Schilderungen, die er von ihren Abenteuern giebt,

sehr interessant und die Beschreibung der Leute sehr wichtig sind. Folgendes ist die Beschreibung der Musur-Dabaghân-Gebirge:

»Die Spitze des Gebirges steigt zum Himmel empor. Vom Beginn der Welt an hat sich der Schnee angehäuft und ist nun in ungeheure Massen Eis umgeformt, die niemals schmelzen, weder im Frühling noch im Sommer. Harte und glänzende Schneeflächen breiten sich weithin aus, bis sie sich ins Unendliche verlieren und mit den Wolken vermischen. Schauet man auf sie, so blenden sie die Augen mit ihrem Scheine. Eiszacken hängen über beide Seiten des Weges herab, mehrere hundert Fuss lang und zwanzig oder dreissig Fuss dick. Nicht ohne Schwierigkeit und Gefahr kann der Wanderer sie aus dem Wege schaffen oder überklimmen. Oft rast die Windsbraut, und Schneestürme überfallen den Pilger. Selbst mit doppelten Schuhen und dicken Pelzen kann man nicht umhin zu zittern und zu schauern.«

Während der sieben Tage, die Hiouen-Thsang gebrauchte, um diese Alpenpässe zu überschreiten, verlor er vierzehn seiner Gefährten.

Am wichtigsten in dieser ersten Hälfte des chinesischen Reisenden ist indess der Bericht, den er über den hohen Grad der Gesittung unter den Stämmen Centralasiens giebt. Wir hatten uns allmälig daran gewöhnt, an eine frühzeitige Civilisation Egyptens, Babyloniens, China's und Indiens zu glauben; nun wir aber im 7. Jahrhundert bei den tatarischen Horden die Hauptkünste und Einrichtungen einer vorgeschrittenen Gesellschaft finden, werden wir bald den Namen Barbaren ganz und gar fallen lassen müssen. M. Opperts Theorie, welche die ursprüngliche Erfindung der Keilschrift und eine der Babylons und Ninivehs vorangehende Civilisation einer turanischen oder scythischen Race zuschreibt, wird viel von ihrer scheinbaren Unwahrscheinlichkeit verlieren; denn von der Keilschriftperiode ihrer Literatur und Geschichte an bis zur Zeit, wo Hiouen-Thsang sie besuchte, hatte keine neue Woge der Civilisation diese Länder berührt. Im Königreich Okini, an der Westgrenze China's, fand Hiouen-Thsang einen lebhaften Handel und Geldstücke in Gold, Silber und Kupfer; Klöster, wo man die Hauptwerke des Buddhismus studirte, und

ein vom Sanskrit abgeleitetes Alphabet. Als er weiterzog, stiess er auf Bergwerke, auf Landwirthschaft, die (Birnen, Pflaumen, Pfirsichen, Mandeln, Weintrauben, Granatäpfel, Reis und Weizen umfasste. Die Bewohner kleideten sich in seidene und wollene Stoffe. In den Hauptstädten gab es Tonkünstler, die auf der Flöte und Guitarre spielten. Der Buddhismus war die herrschende Religion, doch fanden sich Spuren einer frühern Verehrung, der baktrischen Feueranbetung. Das Land war überall mit Hallen, Klöstern, Denkmälern und Bildsäulen besetzt. Samarkand bildete in jener frühen Zeit eine Art Athen, und seinen Sitten ahmten alle Stämme der Umgegend nach. Balkh, die alte Hauptstadt Baktriens, war noch immer ein bedeutender Ort am Oxus, wohlbefestigt und voll von heiligen Gebäuden. Und die Einzelheiten, welche unser Reisender von dem genauen Umfang der Städte, der Zahl ihrer Einwohner, den Erzeugnissen des Bodens, den Handelsartikeln giebt, können keinen Zweifel in unserm Geiste darüber zurücklassen, dass er Dinge erzählt, die er selbst gehört und gesehen hatte. Ein neues Blatt in der Weltgeschichte ist hier aufgeschlagen, und auf neue Ruinen hingewiesen, welche die Haue eines Layard belohnen würden.

Doch dürfen wir nicht weilen. Unser Reisender hatte Indien, wie wir gesagt haben, von Kabul her betreten. Kurz zuvor, ehe Hiouen-Thsang nach Pou-lou-cha-pou-lo, d. i. das skt. Purushapura, das heutige Peshawer, gelangte, hörte er von einer merkwürdigen Höhle, wo Buddha vormals einen Drachen bekehrt und seinem neuen Schüler versprochen hatte, ihm seinen Schatten zu hinterlassen, damit ihm der Anblick der Schattenzüge seines Meisters jederzeit, wenn die bösen Leidenschaften seiner Schlangennatur wieder erwachten, an seine frühern Gelübde erinnerten. Buddha hielt sein Versprechen, und die Drachenhöhle ward zu einer berühmten Pilgerstätte. Man sagte unserm Reisenden, dass die zur Höhle führenden Wege sehr gefährlich wären und von Räubern unsicher gemacht — so dass in den letzten drei Jahren keiner der Pilger je zurückgekehrt wäre. Er erwiederte aber: »Hunderttausend Kalpas hindurch würde es schwer sein, ein einziges Mal mit Buddha's wahrem Schatten zusammenzutreffen; wie

könnte ich, der ich ihm so nahe gekommen, weiterziehen, ohne dass ich hinginge, ihn zu verehren?« Er liess seine Gefährten zurück, und nachdem er vergebens nach einem Führer gefragt hatte, traf er endlich einen Knaben an, der ihn zu einem Bauergut brachte, das zu einem Kloster gehörte. Hier fand er einen alten Mann, der sich dazu verstand, ihm als Führer zu dienen. Kaum hatten sie einige Meilen zurückgelegt, so wurden sie von fünf Räubern überfallen. Der Mönch nahm seine Kappe ab und enthüllte seine geistlichen Gewänder. »Meister,« sagte einer der Räuber, »wo gehst du hin?« Hiouen-Thsang erwiederte: »Es verlangt mich, Buddha's Schatten anzubeten«. »Meister,« sagte der Räuber, »hast du nicht gehört, dass diese Strassen voll von Räubern sind?« »Räuber sind Menschen,« rief Hiouen-Thsang, »und jetzt, da ich im Begriff bin, zum Schatten Buddha's zu beten, ginge ich ohne Furcht weiter, ob auch die Wege voll wilder Thiere wären. Euch sollte ich also sicherlich nicht fürchten, da ihr ja Menschen seid, deren Herz Mitleid kennt.« Die Räuber waren von diesen Worten gerührt und öffneten ihre Herzen dem wahren Glauben. Nach diesem kleinen Zwischenfall schritt Hiouen-Thsang mit seinem Führer weiter. Er kam zu einem Strome, der zwischen zwei steilen Felswänden herabstürzte. In dem Felsen selbst war eine Thür, die sich öffnete. Alles war Nacht. Doch trat Hiouen-Thsang ein, schritt gegen Morgen vor, bewegte sich dann fünfzig Schritte rückwärts und begann seine Andacht. Er verrichtete hundert Begrüssungen, doch er sah nichts. Er machte sich bittere Vorwürfe wegen seiner frühern Sünden, er weinte und gab sich der äussersten Verzweiflung hin, weil Buddha's Schatten ihm nicht erscheinen wollte. Endlich, nach vielen Gebeten und Anrufungen, gewahrte er an der östlichen Wand ein schwaches Licht, von der Grösse eines Brühnapfes, wie ihn die buddhistischen Mönche in ihren Händen zu tragen pflegen. Allein es verschwand. Voller Freude und Betrübniss fuhr er fort zu beten und erblickte wiederum ein Licht, das schnell wie der Blitz verschwand. Da gelobte er, erfüllt von Demuth und Liebe, dass er nimmer den Platz verlassen wolle, bis er den Schatten des »Ehrwürdigen der Zeit« gesehen habe. Nach zweihundert Gebeten war

die Höhle plötzlich mit Licht überschwemmt, und Buddha's Schatten, in strahlendem Weiss, stieg majestätisch an der Wand auf, wie wenn die Wolken plötzlich sich öffnen und mit Eins das wunderbare Bild des »Lichtberges« enthüllen. Ein blendender Glanz erhellte die Züge des göttlichen Antlitzes. Hiouen-Thsang war im Anschauen und Staunen verloren und konnte seine Augen nicht abwenden von dem erhabenen und unvergleichlichen Gegenstand... Als er aus seiner Verzückung erwachte, rief er sechs Männer herein und befahl ihnen, ein Feuer in der Höhle anzuzünden, damit er Weihrauch brennen könne; als aber die Annäherung des Lichtes den Schatten Buddha's verdunkelte, löschte man das Feuer aus. Da sahen fünf der Männer den Schatten, der sechste aber sah nichts. Der Alte, welcher den Führer gemacht hatte, war erstaunt, als ihm Hiouen-Thsang die Erscheinung erzählte, und sagte: »Meister, ohne die Aufrichtigkeit deines Glaubens und die Festigkeit deiner Gelübde hättest du ein solches Wunder nicht schauen können.«

Dies ist der Bericht, den Hiouen-Thsangs Biographen geben. Wir müssen aber zu Hiouen-Thsangs Ehre sagen, dass das »Si-yu-ki«, welches sein eignes Tagebuch enthält, die Geschichte in etwas verschiedener Weise erzählt. Die Höhle wird mit beinahe den nämlichen Worten beschrieben. Danach aber fährt der Schreiber fort: »Früher sah man Buddha's Schatten in der Höhle, hell wie sein natürliches Ansehen, und mit allen Zeichen seiner göttlichen Schönheit. Man hätte sagen können, es war Buddha selbst. Seit einigen Jahrhunderten aber kann man ihn nicht mehr vollkommen sehen. Obwohl man Etwas sieht, so ist es doch nur eine schwache und zweifelhafte Aehnlichkeit. Wenn ein Mann betet in aufrichtigem Glauben, und wenn er von oben eine verborgene Einwirkung empfangen hat, so sieht er den Schatten deutlich, kann aber des Anblicks nur eine kurze Weile geniessen.«

Von Peshawer, dem Schauplatz dieses interessanten Wunders, zog Hiouen-Thsang weiter nach Kashmir, besuchte die hauptsächlichsten Städte Mittelindiens und langte endlich in Magadha, dem heiligen Lande der Buddhisten, an. Hier verweilte er fünf Jahre lang, indem er seine ganze Zeit dem Studium des

Sanskrit und der buddhistischen Literatur widmete, und jeden Ort besichtigte, der durch Erinnerungen an die Vergangenheit geheiligt war. Er durchzog sodann Bengal und drang gen Süden vor in der Absicht, Ceylon, den Hauptsitz des Buddhismus, zu besuchen. Als ihm dieser Wunsch vereitelt wurde, durchkreuzte er die Halbinsel von Osten nach Westen, wanderte an der Malabarküste aufwärts, gelangte an den Indus und kehrte, nach zahlreichen Ausflügen nach den Hauptorten des nordwestlichen Indiens, nach Magadha zurück, um daselbst mit seinen alten Freunden einige der glücklichsten Jahre seines Lebens zuzubringen. Die Route seiner Wanderzüge ist in einer von M. Vivien de Saint-Martin mit vorzüglicher Geschicklichkeit gezeichneten Karte dargelegt. Endlich sah er sich genöthigt, nach China zurückzukehren, durchzog das Penjab, Kabulistan und Baktrien, erreichte den Oxus, folgte seinem Laufe bis zu einer Quelle auf dem Plateau von Pamir, und nachdem er sich einige Zeit in den drei Hauptstädten Turkistans, Khasgar, Yarkand und Khoten aufgehalten hatte, fand er sich wieder, nach 16 Jahren der Reisen, Gefahren und Studien, im eigenen Heimathlande. Sein Ruf war weit und breit gedrungen, und der arme, einst von kaiserlichen Spionen und bewaffneten Polizeidienern gejagte Pilger ward nun unter öffentlichen Ehrenbezeigungen vom Kaiser selbst empfangen. Sein Einzug in die Hauptstadt glich einem Triumphzug. Die Strassen waren mit Teppichen bedeckt, Blumen wurden gestreut, Banner flaggten. Soldaten zogen auf, die Magistratspersonen kamen ihm entgegen, und alle Mönche der Umgegend zogen in feierlicher Procession einher. Die Trophäen, welche seinen Triumphzug schmückten und von einer grossen Zahl von Rossen gezogen wurden, waren von eigenthümlicher Art. Erstlich, 150 Körner von Buddha's Staube; zweitens, eine goldene Statue des grossen Lehrers; drittens, eine ähnliche Statue aus Sandelholz; viertens, eine Statue aus Sandelholz, die Buddha darstellte, wie er vom Himmel herabstieg; fünftens, eine silberne Statue; sechstens, eine goldene Statue Buddha's, wie er die Drachen bezwang; siebentens, eine Statue aus Sandelholz, die Buddha als Lehrer vorstellte; zuletzt, eine Sammlung von 657 Werken in 520 Bänden. Der Kaiser empfing den Reisenden

im Phönixpalaste, und, voller Bewunderung für seine Talente und seine Weisheit, forderte er ihn auf, einen hohen Posten in der Regierung anzunehmen. Dies lehnte Hiouen-Thsang ab. »Die Seele der Verwaltung«, sagte er, »ist noch immer die Lehre des Confucius;« und er wollte den Rest seines Lebens dem Gesetze Buddha's widmen. Der Kaiser bat ihn darauf, eine Schilderung seiner Reisen niederzuschreiben, und wies ihm ein Kloster an, wo er seine Musse auf die Uebersetzung der Werke, die er aus Indien zurückgebracht hatte, verwenden könnte. Seine Reisen waren bald geschrieben und veröffentlicht; die Uebersetzung der Sanskrithandschriften aber nahm den ganzen Rest seines Lebens in Anspruch. Die Zahl der von ihm unter dem Beistande eines grossen Stabes von Mönchen übersetzten Werke soll sich auf 740, in 1335 Bänden, belaufen haben. Häufig konnte man ihn sehen, wie er über eine schwierige Stelle nachdachte, wenn plötzlich sein Geist gleichsam von einer höhern Macht erleuchtet schien. Seine Seele war freudig bewegt, wie wenn ein Mann, der im Dunkeln wandelt, plötzlich die Sonne durch die Wolken brechen und in ihrer vollen Helle scheinen sieht; und unwillig, auf seine eigene Einsicht zu vertrauen, pflegte er seine Kenntniss einer geheimen Eingebung Buddhas und der Bodhisattvas zuzuschreiben. Als er sah, dass seine Todesstunde heranrückte, liess er sein ganzes Eigenthum unter die Armen vertheilen. Er lud seine Freunde ein, ihn zu besuchen und einen heitern Abschied von dem unreinen Körper des Hiouen-Thsang zu nehmen. »Ich wünsche,« sagte er, »dass alle meine Belohnungen, wenn ich deren durch meine Werke verdient habe, andern Leuten zufallen mögen. O dass ich wiedergeboren werden möchte im Himmel der Seligen, und, aufgenommen in die Familie des Mi-le, dem Buddha der Zukunft dienen könnte, ihm, der voller Güte und Liebe ist. Wann ich wiederum auf die Erde herabsteigen werde, um neue Formen des Daseins zu durchlaufen, dann wünsche ich bei jeder neuen Geburt meine Pflichten gegen Buddha zu erfüllen und zuletzt zur höchsten und vollkommensten Einsicht zu gelangen. Er starb im Jahre 664 — ungefähr zu derselben Zeit, da der Muhamedanismus seine blutigen Eroberungen im Osten verfolgte, und das Christenthum be-

gann, sein reines Licht über die dunkeln Waldungen Deutschlands zu ergiessen.

Es ist unmöglich, in einer so kurzen Skizze, wie wir sie zu geben im Stande waren, dem Charakter eines so aussergewöhnlichen Mannes, wie Hiouen-Thsang, gerecht zu werden. Kennten wir nur seinen eignen Bericht über sein Leben und seine Reisen — den soeben in Paris erschienenen Band — so würden wir von den Motiven, die ihn leiteten, und von den Leiden, die er erduldete, nichts wissen. Glücklicherweise haben zwei seiner Freunde und Schüler eine Beschreibung ihres Lehrers hinterlassen, und M. Stanislas Julien hat weise daran gethan, seine Sammlung der buddhistischen Pilger mit einer Uebersetzung dieser Biographie zu beginnen. Hieraus erfahren wir Etwas von dem Manne selbst und von jener innern Begeisterung, die ihn in seinem schwierigen Werke aufrecht erhielt. Da sehen wir ihn den Gefahren der Wüste trotzen, an Gletschern entlang klimmen, über Giessbäche hinwegsetzen und sich schweigend der brutalen Gewaltthätigkeit der indischen Thugs unterwerfen. Da sehen wir, wie er die verlockenden Einladungen der Khans, Könige und Kaiser abschlägt und still unter Fremden, zwischen den öden Wänden der Zelle eines buddhistischen Collegs, das Studium einer fremden Sprache, den Schlüssel zur heiligen Literatur seines Glaubens, verfolgt. Da sehen wir ihn zur Grösse emporsteigen, von seinen vormaligen Lehrern als ihres Gleichen, von den hervorragendsten Gelehrten Indiens als ihnen überlegen anerkannt: wir sehen ihn als den Vorkämpfer des orthodoxen Glaubens, als Schiedsrichter auf den Concilien, als den Günstling der indischen Könige. In seinem eignen Werke findet sich von alledem kaum ein Wort. Wir wollen seine Schwächen, wie sie in derselben Biographie erscheinen, keineswegs bemänteln. Er war ein leichtgläubiger Mensch, den verschmitzte Priester leicht hintergingen, den noch leichter der eigene Aberglaube irre leitete; allein er verdiente, in bessern Zeiten zu leben, und beinahe neiden wir einen so hohen und so edeln Charakter einem Lande, das nicht unser eigen, und einer Religion, die eines solchen Mannes unwürdig ist. Von Selbstsucht finden wir bei ihm keine Spur. Sein ganzes Leben gehörte dem

Glauben an, in dem er geboren war, und das Ziel seiner Arbeit war nicht sowohl, sich selbst zu vervollkommnen, als Andern nützlich zu sein. Er war ein ehrlicher Mann. Und wie seltsam und steif, wie abgeschmackt und ausländisch seine äussere Erscheinung auch sein mag, so ist doch in dem Gesichte jenes armen chinesischen Mönches mit seiner gelben Haut und seinen schmalen, schrägen Augen Etwas, das unsere Theilnahme erregt — ist doch Etwas in seinem Leben und in dem Werke seines Lebens, das ihn füglich den Helden Griechenlands, den Märtyrern Roms, den Rittern der Kreuzzüge, den Erforschern der arktischen Regionen zur Seite stellt — ein Etwas, das das Gefühl der Pflicht in uns rege macht, seinen Namen auf die Liste der vergessenen Grössen des Menschengeschlechts zu setzen. Es giebt eine höhere Verwandtschaft als die des Blutes, das in unsern Adern fliesst — die Verwandtschaft des Blutes, das unsere Herzen vor gleicher Entrüstung und gleicher Freude schlagen macht. Und es giebt eine höhere Nationalität als die, von derselben Kaiserdynastie regiert zu sein — die Nationalität gemeinsamer Lehenspflicht gegen den Vater und Regierer der ganzen Menschheit.

Es ist nicht mehr als billig, zu constatiren, dass wir die Veröffentlichung wenigstens des zweiten Bandes von M. Juliens Werke der Freigebigkeit des »Court of Directors of the East-India Company« verdanken. Wir haben zu wiederholten Malen Gelegenheit gehabt, darauf hinzuweisen, in wie achtungswerther Weise diese Behörde literarische und wissenschaftliche Werke, die mit dem Orient verknüpft sind, unterstützt hat, und wir wünschen dem Vorsitzenden, Obersten Sykes, und dem Präsidenten des »Board of Control«, Mr. Vernon Smith, Glück zu der vorzüglichen Wahl, die sie in diesem Falle getroffen haben. Nichts kann zu grösserer Befriedigung gereichen, als dass beinahe die ganze Auflage eines Werkes, das ohne den liberalen Beistand derselben unveröffentlicht geblieben wäre, in einem Zeitraum von nicht mehr als einem Monat abgesetzt worden ist.

April 1857.

XI.

Die Bedeutung von Nirvâna.

An den Herausgeber der »Times«.

Mein Herr, — Mr. Francis Barham in Bath hat sich in einem in den »Times« vom 24. April abgedruckten Briefe gegen meine Auslegungen von Nirvâ*n*a, oder dem summum bonum der Buddhisten, verwahrt. Er behauptet, das Nirvâ*n*a, woran die Buddhisten glauben, und das sie als das höchste Ziel ihrer Religion und Philosophie hinstellen, bedeute Vereinigung und Gemeinschaft mit Gott, oder die Absorbirung der individuellen Seele durch die göttliche Wesenheit, und nicht gänzliche Vernichtung, wie ich es in meinen Aufsätzen über die »Buddhistischen Pilger« darzuthun versucht habe.

Ich darf nicht mehr viel von Ihrem Raum für einen so dunkeln Gegenstand, wie es die buddhistische Metaphysik ist, in Anspruch nehmen; zu gleicher Zeit kann ich jedoch Mr. Barhams Protest nicht unbeachtet vorübergehen lassen. Die Autoritäten, welche er gegen meine Angaben über den Buddhismus und ganz besonders gegen meine Auslegung von Nirvâ*n*a beibringt, scheinen bedeutend genug. Da ist Neander, der grosse Kirchenhistoriker, Kreuzer, der berühmte Gelehrte, und Huc, der wohlbekannte Reisende und Missionär, — die alle, wie Mr. Barham sagt, das Nirvâ*n*a der Buddhisten im Sinne einer Apotheose der menschlichen Seele erklären, so wie es in der Vedântaphilosophie der Brahmanen, im Sufiismus der Perser und in Eckharts und

Taubers christlichem Mysticismus gelehrt wird, und nicht im Sinne von absoluter Vernichtung.

Was nun Neander und Kreuzer anlangt, so muss ich bemerken, dass sie ihre Werke abfassten, ehe die kanonischen Bücher der Buddhisten, die im Sanskrit geschrieben sind, entdeckt, oder wenigstens, ehe sie nach Europa gesandt und von europäischen Gelehrten analysirt worden waren. Ausserdem war weder Neander, noch Kreuzer ein Orientalist, und ihre Kenntniss von dem Gegenstande konnte ihnen nur aus zweiter Hand gekommen sein. Es war im Jahre 1824, als Mr. Brian Houghton Hodgson, der Zeit Resident am Hofe von Nepal, die erste Andeutung von dem Vorhandensein einer umfassenden religiösen Literatur gab, die in Sanskritt abgefasst sei und von den Buddhisten Nepals als ihre kanonischen Glaubensbücher aufbewahrt würden. Derselbe hervorragende Gelehrte und Naturforscher beschenkte die Royal Asiatic Society in London in den Jahren 1830 und 1835 mit der ersten Partie dieser Bücher. Im Jahre 1837 machte er der Société Asiatique ein ähnliches Geschenk, und einige der bedeutendsten Werke wurden von ihm der Bodleyana in Oxford übermacht. Im Jahre 1844 war es, wo der verstorbene Eugène Burnouf nach einem sorgfältigen Studium dieser Urkunden sein classisches Werk: »Introduction à l'Histoire du Buddhisme Indien« herausgab, und von dem Erscheinen dieses Buches, kann man sagen, datirt unsere Kenntniss des Buddhismus. Seitdem sind verschiedene Werke veröffentlicht worden, die den Schatz authentischer Auskunft über die Lehre des grossen indischen Reformators beträchtlich vermehrt haben. Darunter befindet sich Burnoufs Uebersetzung »Le Lotus de la bonne Loi«, die im Jahre 1852, nach dem Tode dieses vielbeklagten Forschers, zusammen mit zahlreichen Abhandlungen erschien. Dazu gehören ferner zwei interessante Werke von Spence Hardy: »Eastern Monachism«, London 1850, und »A Manual of Buddhism«, London 1835; ferner die Schriften von M. Stanislas Julien, E. Foucaux, George Turnour, Professor H. H. Wilson und Anderen, auf die ich in meiner Abhandlung über die buddhistischen Pilgrime hingewiesen habe. Aus diesen Werken allein können wir eine cor-

recte und authentische Belehrung über den Buddhismus schöpfen, nicht aber aus Neanders »Geschichte der christlichen Kirche« oder aus Kreuzers »Symbolik«.

Will Jemand diese Werke zu Rathe ziehen, so wird er finden, dass die Erörterungen in Betreff der wahren Bedeutung von Nirvâ*n*a nicht erst aus neuerer Zeit datiren, und dass in sehr früher Zeit verschiedene philosophische Schulen unter den Buddhisten in Indien und verschiedene Lehrer, welche die Glaubenssätze des Buddhismus nach aussen verbreiteten, jede erdenkliche Ansicht über die orthodoxe Erklärung dieses Ausdrucks vorgebracht haben. Selbst in einer und derselben Schule finden wir verschiedene Parteien verschiedene Meinungen über die Bedeutung von Nirvâ*n*a aufstellen. Der Art ist die Schule der Svâbhâvikas, die noch jetzt in Nepal besteht. Die Svâbhâvikas behaupten, dass nichts Anderes existire als die Natur, oder vielmehr die Materie, und dass diese Materie durch sich selbst (svabhâvât) existire, ohne einen Schöpfer oder Regierer. Sie existirt jedoch unter zwei Gestalten: im Zustande der Prav*r*itti, als thätig, oder im Zustande der Nirv*r*itti, als leidend. Die menschlichen Wesen, die, wie alles Andere, svabhâvât, »durch sich selbst«, existiren, sollen im Stande sein, zur Nirv*r*itti oder Passivität, die fast synonym ist mit Nirvâ*n*a, zu gelangen. Hier aber verzweigen sich nun die Svâbhâvikas in zwei Sekten. Einige glauben, Niv*r*itti sei Ruhe, Andere Vernichtung; und die ersteren fügen hinzu: »selbst wenn es Vernichtung (*s*ûnyatâ) wäre, so würde es immer noch ein Gut sein, da ja der Mensch im andern Falle zu einer ewigen Wanderung durch alle Naturformen hindurch verurtheilt wäre, unter denen die erwünschtesten wenig begehrenswerth, und die am wenigsten erwünschten um jeden Preis zu meiden seien [1].

Welches die Urbedeutung von Nirvâ*n*a war, kann man vielleicht am besten aus der Etymologie dieser technischen Bezeichnung ersehen. Jeder Sanskritgelehrte weiss, dass Nirvâ*n*a ursprünglich das Ausblasen, das Auslöschen des Lichts bedeutet, nicht aber Absorbirung. Sobald die menschliche Seele zu ihrer Vollkommenheit gelangt, wird sie, wenn wir uns der Phraseologie der Buddhisten bedienen, ausgeblasen [2] wie eine Lampe; sie wird

nicht, wie die Brahmanen sagen, absorbirt wie ein Tropfen im Ocean. Weder in dem System der buddhistischen Philosophie, noch in der Philosophie, von der Buddha entlehnt haben soll, war irgend eine Stelle offen gelassen für ein göttliches Wesen, von welchem die menschliche Seele hätte absorbirt werden können. Die Sânkhyaphilosophie in ihrer ursprünglichen Form macht auf den Namen an-î*s*vara, »herrenlos« oder »atheistisch«, als ihren unterscheidenden Titel, Anspruch. Ihr Endziel ist nicht die Absorbirung in Gott, möge er nun persönlich oder unpersönlich sein, sondern Moksha, die Befreiung der Seele von allem Schmerze und aller Täuschung, und die Wiedererlangung ihrer eigenen Natur durch die Seele. Es ist zweifelhaft, ob der Ausdruck Nirvâ*n*a von Buddha geprägt wurde. Er findet sich in der Literatur der Brahmanen als ein Synonym von Moksha, Befreiung; Nirv*r*itti, Aufhören; Apavarga, Entlassung; Ni*h*sreyas, summum bonum. In diesem Sinne wird er im Mahâbhârata gebraucht, und ist im Amara-Kosha in der Bedeutung von »Ausblasen, in Beziehung auf ein Feuer und auf einen Weisen«, erklärt[3]. Gelingt es uns indess nicht, dieses Wort in vorbuddhistischen Werken ausfindig zu machen, so dürfen wir wohl annehmen, dass es von Buddha erfunden ward, um diejenige Bedeutung des summum bonum, welche er zuerst predigte, und die einige seiner Jünger im Sinne von absoluter Vernichtung auffassten, auszudrücken.

Die älteste Autorität, auf die wir zurückgehen können, wenn wir den ursprünglichen Charakter des Buddhismus kennen lernen wollen, ist der buddhistische Kanon, wie er nach Buddha's Tode auf dem ersten Concil festgestellt wurde. Er heisst Tripi*t*aka oder die Drei Körbe, von denen der erste die Sûtras oder Eröterungen Buddha's, der zweite den Vinaya oder seinen Codex der Moral; der dritte den Abhidharma, oder das System der Metaphysik enthält. Den ersten trug Ânanda, den zweiten Upâli, den dritten Kâ*s*yapa zusammen, — alle drei Schüler und Freunde Buddhas. Es mag sein, dass diese Sammlungen, wie wir sie jetzt besitzen, nicht auf dem ersten, sondern erst auf dem dritten Concil endgültig geordnet wurden. Aber selbst dann hätten wir keine ältern, keine glaubwürdigern Urkunden, aus denen wir uns eine Ansicht über

die ursprüngliche Lehre Buddhas bilden könnten; und das Nirvâ*n*a, wie es in Kâ*s*yapas Metaphysik und ganz besonders in der Pra*g*ñâ-pâramitâ gelehrt wird, ist Vernichtung, nicht Absorbirung. Stellt man damit den Buddhismus mit Hülfe seiner eigenen kanonischen Bücher auf die Probe, so kann man ihn nicht von den Anschuldigungen des Nihilismus lossprechen, welches auch immer sein Charakter im Geiste seines Gründers gewesen sein mag, und welche Veränderungen er auch in spätern Zeiten und unter Stämmen, die weniger an metaphysische Untersuchungen gewöhnt waren, als die Hindus, erleiden mochte.

Das unvertilgbare Gefühl der Abhängigkeit von etwas Anderem, ein Gefühl, das die Lebensquelle aller Religion bildet, ward von den ersten buddhistischen Metaphysikern gänzlich erstickt, und erst nach Ablauf mehrerer Generationen, nachdem der Buddhismus das Glaubensbekenntniss von Millionen geworden war, kehrte dieses Gefühl mit erhöhter Wärme zurück, indem es, wie ich in meinem Aufsatze sagte, das Nichts in ein Paradies umwandelte und Buddha selbst, ihn, der die Existenz einer Gottheit verneint hatte, zum Gotte machte. Dass dies in China der Fall war, wissen wir aus den interessanten Werken des Abbé Huc und aus andern Quellen, wie z. B. aus »The Catachism of the Shamans, or the Laws and Regulations of the Priesthood of Buddha in China«, ins Englische übersetzt von Ch. F. Neumann, London 1831. Auch in Indien hatte der Buddhismus, sobald er eine volksthümliche Religion wurde, eine menschlichere Sprache zu reden als die des metaphysischen Pyrrhonismus. Wenn er es aber that, so war es Scham, die ihn dazu bewog. Wir ersehen dies sogar aus den Spottnamen, welche die Brahmanen ihren Gegnern, den Buddhas, anhingen. Sie nennen sie Nâstikas — die, welche behaupten, dass Nichts existire; *S*ûnyavadins — die, welche bebehaupten, es sei da eine universelle Leere.

Der einzige Grund, auf dem wir fussen können, wenn wir den Stifter des Buddhismus gegen die Anschuldigungen des Nihilismus und Atheismus vertheidigen wollen, ist somit der, dass, wie einige der Buddhisten zugeben, der »Korb der Metaphysik« nicht von Buddha selbst herrührte, sondern vielmehr das Werk

seiner Schüler war[4]. Diese Unterscheidung zwischen Buddhas authentischen Worten und den kanonischen Büchern im Allgemeinen wird mehr als einmal erwähnt. Als die Priesterschaft Ceylons von den offenkundigen Irrthümern, von denen ihre kanonischen Commentare wimmeln, Kenntniss bekamen, gaben sie ihre frühere Stellung auf, und jetzt versichern sie, dass sie einzig und allein die ausdrücklichen Worte Buddhas als unzweifelhafte Wahrheit anerkennen[5]. Es findet sich eine Stelle in einem buddhistischen Werke, die uns etwas an die letzte Seite von Dean Milman's »History of Christianity« erinnert, und wo es heisst:

»Die Worte der Priesterschaft sind gut; die der Rahats (Heiligen) sind besser; aber die des Allwissenden sind die allerbesten.«

Dies ist ein Argument, das Mr. Francis Barham mit mehr Erfolg hätte anwenden können, und mit dem er, wenn nicht die ersten Jünger, doch wenigstens den ursprünglichen Gründer des Buddhismus hätte rechtfertigen können. Ja, es giebt einen Ausspruch Buddhas, der recht geeignet ist, zu zeigen, dass er alle metaphysische Erörterung als eitel und unnütz ansah. Dieses Ausspruchs wird in einem der MSS. der Bodleyana Erwähnung gethan. Da er bisher niemals veröffentlicht worden ist, so darf ich mir wohl erlauben, ihn im Original zu citiren: Sadasad vi*k*âram na sahate, — »Die Vorstellungen von Sein und Nichtsein lassen keine Erörterung zu,« — ein Satz, der uns, wenn wir erwägen, dass er vor der Zeit der eleatischen Philosophen Griechenlands und lange vor Hegels Logik ausgesprochen wurde, sicherlich gar manche verworrene und unverdauliche Beweisführung hätte ersparen können.

Einige wenige Stellen aus den buddhistischen Schriftstellern Nepals und Ceylons werden aber am besten darthun, dass die Metaphysiker der Vorzeit den horror nihili nicht in demselben Grade empfanden, wie wir es thun. Die berühmte Hymne, welche wiederhallt im Himmel, wenn die leuchtenden Strahlen des Lächelns Buddhas die Wolken durchdringen, ist diese: »Alles ist vergänglich, Alles ist Elend, Alles ist leer, Alles ist stofflos.« Es heisst ferner in der Pra*g*ñâ-pâramitâ[6], dass Buddha anfing zu

glauben, er müsse alle Creaturen zum vollkommenen Nirvâ*n*a hinführen. Er überlegte indess, dass es in Wirklichkeit keine Creaturen gäbe, die man führen sollte, noch solche, die da führen, und doch führte er nichtsdestoweniger alle Creaturen zum vollkommenen Nirvâ*n*a hin. Warum heisst es denn nun, fährt der Text fort, dass es weder Geschöpfe gäbe, die zum vollkommenen Nirvâ*n*a geführt werden, noch Geschöpfe, die da führen? Der Grund ist der, dass die Täuschung die Geschöpfe zu dem macht, was sie sind. Es ist gerade so, wie wenn ein geschickter Gaukler oder sein Schüler eine ungeheure Anzahl von Leuten auf der Landstrasse erscheinen liesse und, wenn er sie erscheinen lassen, sie wieder verschwinden liesse. Wäre da Einer, der sie getödtet oder gemordet oder vernichtet oder weggezaubert hätte? Nein. Ebenso ist es mit Buddha. Er leitet eine ungeheure, zahllose, unendliche Anzahl von Geschöpfen zum vollkommenen Nirvâ*n*a, und doch giebt es weder Geschöpfe, die geleitet werden, noch Geschöpfe, die da leiten. Von einem Bodhisattva, der diese Auslegung des Gesetzes hört und nicht in Furcht gesetzt wird, kann man wohl sagen, dass er die grosse Rüstung angelegt hat [7].

Bald darauf lesen wir: »Der Name Buddha ist Nichts als ein Wort. Der Name Bodhisattva ist Nichts als ein Wort. Der Name Vollkommene Weisheit (Pra*g*ñâ-pâramitâ) ist Nichts als ein Wort. Der Name ist unbestimmt, wie wenn Einer sagt "Ich", denn "Ich" ist etwas Unbestimmtes, weil es keine Schranken hat.«

Burnouf giebt die Pointe der ganzen Pra*g*ñâ-pâramitâ in folgenden Worten an: »Die höchste Weisheit oder was man wissen soll, hat ebensowenig wirkliche Existenz wie der, welcher wissen soll, oder der Bodhisattva, ebensowenig wie der, welcher weiss, oder der Buddha.« Burnouf aber bemerkt, dass sich Nichts der Art in den Sûtras findet, und dass Gautama *S*âkya-muni, *S*uddhodanas Sohn, niemals der Begründer einer Volksreligion geworden wäre, wenn er von ähnlichen Abgeschmacktheiten ausgegangen wäre. In den Sûtras wird die Wirklichkeit der objectiven Welt verneint; die Wirklichkeit der Form wird verneint, die Wirklichkeit des Individuums oder des Ichs wird gleichfalls verneint. Die Existenz eines Subjects aber, eines Etwas, das dem

Purusha, der denkenden Substanz der Sânkhyaphilosophie gleicht, wird doch geschont. Es existirt wenigstens Etwas, in Vergleich womit alles Andere nicht daseiend genannt werden kann. Die Keime der Ideen, die in der Pra*g*ñâ-pâramitâ entwickelt sind, können in der That hin und wieder in den *S*ûtras entdeckt werden [8]. Allein sie waren noch nicht zu jener giftigen Pflanze herangereift, die bald ein unumgängliches Berauschungsmittel in den Schulen der spätern Buddhisten werden sollte. Buddha selbst indess war, wenn auch vielleicht kein Nihilist, doch auf alle Fälle ein Atheist. Er verneint weder unumwunden die Existenz der Götter, noch die Existenz Gottes; allein er lässt die einen ganz unbeachtet und scheint den andern gar nicht zu kennen. Wenn somit Nirvâ*n*a in seinem Geiste noch nicht vollständige Vernichtung war, so konnte es noch weniger das Aufgehen in eine göttliche Wesenheit sein. Es war Nichts als Egoismus, im metaphysischen Sinne des Wortes — ein Zurücksinken in das Wesen, welches Nichts als es selbst ist. Dies ist die mildeste Ansicht, die wir vom Nirvâ*n*a, sogar in der Weise, wie Buddha selbst dasselbe auffasste, gewinnen können, und es ist dies die Ansicht, welche Burnouf aus den kanonischen Büchern der Buddhisten des Nordens herleitete. Auf der andern Seite gelangt Spence Hardy, der in seinen Werken ausschliesslich der Autorität der Buddhisten des Südens, den Pâli- und singhalesischen Werken Ceylons folgt, zu demselben Resultat. Wir lesen in seinem Werke: »Der Rahat (Arhat), welcher Nirvâ*n*a erlangt hat, aber noch nicht ein Pratyeka-buddha oder ein höchster Buddha ist, sagt: "Ich erwarte die zur Aufhörung der Existenz bestimmte Zeit. Ich trage kein Verlangen danach, zu leben; ich trage kein Verlangen, zu sterben. Das Verlangen ist erloschen."«

In einem von Spence Hardy mitgetheilten, sehr interessanten Gespräch zwischen Milinda und Nâgasena wird das Nirvâ*n*a als Etwas dargestellt, das keine vorhergehende Ursache, keine Eigenschaften, keine Oertlichkeit hat. Es ist ein Etwas, von dem wir allerhöchstens aussagen können, dass es ist:

Nâgasena. Kann ein Mann, vermöge seiner natürlichen Kraft, von der Stadt Sâgal bis zum Himâlawalde gehen?

Milinda. Ja.

Nâgasena. Könnte aber ein Mann, vermöge seiner natürlichen Kraft, den Himâlawald zu dieser Stadt Sâgal bringen?

Milinda. Nein.

Nâgasena. Auf gleiche Weise kann zwar der Genuss der Pfade die Erreichung des Nirvâ*n*a verursachen, keine Ursache aber kann angegeben werden, durch die Nirvâ*n*a erzeugt wird. Wohl kann man den Weg weisen, der zum Nirvâ*n*a führt, aber keine Ursache für seine Erzeugung. Warum? Weil das, was Nirvâ*n*a ausmacht, ausserhalb aller Berechnung liegt, — ein Mysterium, das man nicht verstehen kann Man kann nicht sagen, dass es hervorgebracht wird, noch auch, dass es nicht hervorgebracht wird; dass es ein Vergangenes oder ein Zukünftiges oder ein Gegenwärtiges ist. Auch kann man nicht sagen, dass es das Sehen des Auges, oder das Hören des Ohres, oder das Riechen der Nase, oder das Schmecken der Zunge, oder das Fühlen des Körpers ist.

Milinda. Du sprichst also von einem Dinge, das nicht ist; du sagst bloss, Nirvâ*n*a sei Nirvâ*n*a: es giebt also kein Nirvâ*n*a.

Nâgasena. Grosser König, Nirvâ*n*a ist.

Auch eine andere Frage, nämlich die, ob Nirvâ*n*a etwas von den in dasselbe eingehenden Wesen Verschiedenes sei, haben die Buddhisten selbst gestellt:

Milinda. Erlangt das Wesen, welches dasselbe erreicht, Etwas, das vorher existirt hat? — oder ist es sein eignes Erzeugniss, eine ihm eigenthümliche Gestaltung?

Nâgasena. Nirvâ*n*a existirt nicht vor seiner Erlangung; auch ist es nicht das, was zur Existenz gebracht wurde. Und doch giebt es ein Nirvâ*n*a für den, der es erlangt.

Im Gegensatz also zu den weiter fortgeschrittenen Anschauungen der nihilistischen Philosophen des Nordens behauptet Nâgasena die Existenz des Nirvâ*n*a und des Wesens, das in das Nirvâ*n*a eingetreten ist. Er sagt nicht, dass Buddha ein blosses Wort sei. Auf des Königs Milinda Frage, ob der allweise Buddha exstire, erwiederte er:

Nâgas. Er, der der Verdienstlichste (Bhagavat) ist, existirt.

Milinda. Kannst du mir also den Ort angeben, wo er existirt?

Nâgasena. Unser Bhagavat hat Nirvâ*n*a erlangt, wo es keine Wiederholung der Geburt giebt. Wir können nicht sagen, er ist hier, oder er ist dort. Wenn ein Feuer erloschen ist, kann man dann sagen, es ist hier, oder es ist dort? Ganz ebenso hat unser Buddha das Erloschensein (Nirvâ*n*a) erlangt. Er gleicht der Sonne, der hinter den Astagiribergen untergegangen ist. Man kann nicht sagen, er ist hier, oder er ist dort; aber man kann ihn aus seinen Vorträgen, die er gehalten, nachweisen. In ihnen lebt er.

In diesem Augenblicke würde wahrscheinlich die grosse Mehrzahl der Buddhisten gänzlich ausser Stande sein, die abstracte Speculation ihrer alten Meister zu verstehen. Die Ansicht, welche man in China, der Mongolei und Tatarei von Nirvâ*n*a hat, mag wohl ebenso grobsinnlich sein, wie die, welche sich die meisten Muhamedaner von ihrem Paradiese bilden. In Birmah, dessen Literatur hauptsächlich aus Uebersetzungen der Paliwerke von Ceylon besteht, finden wir z. B. in einem Volksbuche, der Geschichte des Prinzen Thevivizaya die folgende Beschreibung von Naitban, i. e. Nirvâ*n*a. Ein Brahmane will den König, der in der That der zukünftige Buddha ist, von Werken der Mildthätigkeit abhalten.

»Ew. Majestät,« sagt er, »wenn Ihr behauptet, dass der Lohn der Wohlthätigkeit darin besteht, dass sie ein Mittel zur Erreichung von Naitban ist, wo und was ist denn Naitban?«

Der König antwortete: »Brahmane, Naitban ist das, wo weder Glück noch Unglück ist, noch irgend welche Bedürfnisse des Leibes oder der Seele.«

»Ew. Majestät,« erwiederte der Brahmane, »wenn es kein Glück im Naitban giebt, was nützt es dann es zu erreichen?«

»Brahmane,« versetzte der König, »ich will dir ein Gleichniss erzählen. Ein König gab einst einem seiner Unterthanen den Genuss von allen Dingen frei, welche die fünf Sinne geniessen können, und sagte ihm, dass er sieben Tage jeden Genuss geniessen solle, aber am siebenten Tage solle er hingerichtet werden.

Glaubst Du, dass er unter diesen Bedingungen irgend welchen Genuss hatte?«

»Nein,« erwiederte der Brahmane, »unter solchen Umständen kann er nichts als Unglück und Verzweiflung gefühlt haben.«

»Brahmane,« fuhr der König fort, »nach sieben Tagen kam der König und sagte zu dem Manne: Fürchte Dich nicht, Dein Leben gehört Dir. Geniesse in Zukunft alle Genüsse, die Du geniessen kannst. Der Mann ging fort, genoss Alles was die Sinne geniessen können, und schlief dann in Frieden ein. Während er schlief, konnte er weder essen noch trinken, noch irgend einen Gegenstand der Sinne wahrnehmen. Würdest Du aber sagen, er sei unglücklich gewesen?«

»Nein, Ew. Majestät,« sagte der Brahmane, »dieser Mensch muss die höchste Glückseligkeit genossen haben.«

»Brahmane,« sagte dann der König, »die sieben Tage des Elends sind das Leben der Menschheit, der friedliche Schlummer ist Naitban.«

Diess ist eine von den vielen ethischen und philosophischen Auslegungen, welche die Idee des Nirvâ*n*a unter einem gebildeten Volke erfahren hat.

In der Religionsgeschichte aber muss der Historiker stets auf die ältesten und ursprünglichsten Urkunden zurückgehen, die er erlangen kann. Nur so kann er hoffen, die spätern Entwickelungen zu verstehen, die jede Glaubensform, sei es zum Bessern, oder sei es zum Schlechtern, hat durchmachen müssen.

April 1857.

XII.

Chinesische Uebersetzungen von Sanskrittexten.[1]

Wohl konnte M. Stanislas Julien εὕρηκα auf das Titelblatt seines letzten Werkes schreiben, worin er die Entzifferungsmethode der in den chinesischen Uebersetzungen der buddhistischen Literatur Indiens vorkommenden Sanskritwörter erklärt. Bei einer frühern Gelegenheit, als wir seine Uebersetzung »des Lebens und der Reisen des buddhistischen Pilgers Hiouen-Thsang« beleuchteten, haben wir uns bemüht, den mühsamen Charakter und die bedeutenden Resultate seiner Forschungen auf diesem Gebiete auseinander zu setzen. Zu jener Zeit aber behielt M. Julien den Schlüssel seiner Entdeckungen noch für sich. Er gab uns die Resultate seiner Arbeiten, ohne uns mehr als eine allgemeine Vorstellung von dem Vorgange zu geben, durch den diese Resultate erlangt worden waren. Er hat nun seine »Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanscrits qui se rencontrent dans les livres chinois« erscheinen lassen und hat sein chinesisch-sanskritisches Wörterbuch der Oeffentlichkeit übergeben, — das Werk sechzehnjähriger mühsamer Arbeit, das alle chinesische Charaktere, welche zur phonetischen Darstellung der technischen Ausdrücke und der Eigennamen der buddhistischen Literatur Indiens gebraucht werden, umfasst.

Um die Arbeiten und Entdeckungen M. Juliens auf diesem abgelegenen Gebiete orientalischer Literatur recht würdigen zu können, müssen wir uns daran erinnern, dass die Lehre Buddhas

sich in Indien ungefähr zwei Jahrhunderte vor Alexanders Einfall erhob. Sie wurde die Staatsreligion Indiens bald nach Alexanders Eroberung und rief eine ungeheure Literatur ins Leben, die auf einem um das Jahr 246 v. Chr. abgehaltenen Concil zu einem Kanon vereinigt wurde. Sehr bald nach jenem Concil nahm der Buddhismus einen bekehrenden Charakter an. Er verbreitete sich im Süden nach Ceylon, im Norden nach Kashmir, die Himalayaländern, Tibet und China aus. In den geschichtlichen Annalen Chinas, auf die wir uns, in Ermangelung einer historischen Literatur, hauptsächlich verlassen müssen, um über die Ausbreitung des Buddhismus Aufschluss zu gewinnen, wird schon 217 v. Chr. ein gewisser buddhistischer Missionär erwähnt; und um das Jahr 120 v. Chr. brachte ein chinesischer General nach einer Niederlage der barbarischen Stämme nördlich von der Wüste von Gobi eine goldne Statue — die Statue des Buddha — als Trophäe zurück. Indess wurde der Buddhismus erst im Jahre 65 n. Chr. vom chinesischen Kaiser als eine dritte Staatsreligion officiell anerkannt. Von der Zeit an hat er mit den Lehren des Confucius und Lao-tse im himmlichen Kaiserreiche gleiche Ehre getheilt; und erst in letzter Zeit hatten diese drei anerkannten Religionen die Eingriffe eines neuen Rivalen in dem Bekenntnisse des Rebellenhauptes zu fürchten.

Einmal in China eingesetzt und mit Klöstern und Pfründen wohl versehen, scheint die buddhistische Priesterschaft in ihren literarischen Arbeiten ungemein thätig gewesen zu sein. So unermesslich auch die buddhistische Literatur Indiens war, der Chinese schwellte sie zu einem noch erschrecklichern Umfange an. Das erste, was zu thun war, war die Uebersetzung der kanonischen Bücher. Dies scheint das gemeinsame Werk von Chinesen gewesen zu sein, die während ihrer Reisen in Indien eine Kenntniss vom Sanskrit gewonnen hatten, und von Hindus, die sich in chinesischen Klöstern niederliessen, um die eingebornen Uebersetzer zu unterstützen. Die Uebersetzung der heiligen Bücher einer neuen Religion ist unter allen Umständen eine sehr schwierige Aufgabe. Dies war nun ganz besonders da der Fall, wo die feinen Abstractionen der buddhistischen Religion in das harte und

feste Idiom des Chinesischen einzukleiden waren. Es gab indess noch eine andere Schwierigkeit, die zu überwinden beinahe unmöglich schien. Viele Wörter, nicht bloss Eigennamen, sondern auch die technischen Bezeichnungen des buddhistischen Glaubens, waren im Chinesischen beizubehalten. Man hatte sie nicht zu übersetzen, sondern zu transliteriren. Wie aber war dies zu bewerkstelligen mit einer Sprache, die, wie das Chinesische, kein phonetisches Alphabet besass? Jedes chinesische Schriftzeichen ist ein Wort; es hat seinen Ton und seine Bedeutung; und ist daher zur Vertretung des Lautes fremder Wörter nicht geeignet. In neuester Zeit hat man gewisse Schriftzeichen zu dem Zweck bei Seite gestellt, um die Eigennamen und Titel von Ausländern zu schreiben; allein die natürliche Beschaffenheit des chinesischen Schreibsystems ist so eigenthümlich, dass selbst mit diesem Alphabet die Aussprache von Fremdwörtern nur annähernd wiedergegeben werden kann. In Ermangelung aber selbst eines solchen Alphabets scheinen die Uebersetzer der buddhistischen Literatur sich auf ihr eignes Urtheil — oder vielmehr ihre Urtheilslosigkeit — verlassen zu haben, indem sie ohne irgend welches System derjenigen chinesischen Schriftzeichen, welche dem Anschein nach dem sanskritischen Wortlaut jedesmal am nächsten kamen, sich bedienten. Nun besteht die gesammte chinesische Sprache aus ungefähr 400 Wörtern oder Bedeutungslauten, die durchweg einsilbig sind. Jede dieser einsilbigen Lautgruppen umfasst eine grosse Anzahl verschiedener Bedeutungen, und jede dieser verschiedenen Bedeutungen wird durch ihr eignes Zeichen vertreten. Auf diese Weise hat es sich zugetragen, dass das Chinesische 43,496 Zeichen enthält, während die chinesische Sprache nicht über mehr als 400 Lautgruppen gebietet. Anstatt also auf ein Schriftzeichen, das immer denselben Laut ausdrückt, beschränkt zu sein, stand es den buddhistischen Uebersetzern frei, ein und denselben Laut auf hundert verschiedene Weisen auszudrücken. Diese Freiheit machten sie sich in vollster Ausdehnung zu Nutze. Jeder Uebersetzer, jedes Kloster wählte sich eigene Schriftzeichen zur Vertretung der Aussprache von Sanskritwörtern aus. Es giebt mehr als 1200 chinesische Schriftzeichen, die von verschiedenen

Schriftstellern angewandt wurden, um die 42 einfachen Buchstaben des sanskritischen Alphabets zu vertreten. Die Folge davon war, dass selbst die Chinesen nach Verlauf einiger Zeit nicht im Stande waren, diese aufs Gerathewohl gemachten Umschriften zu lesen — d. i. auszusprechen. Was konnte man also von sinesischen Forschern in Europa erwarten? Zum Glück hatten die Chinesen, um sich aus ihren eigenen Verlegenheiten zu ziehen, einige Tabellen aufgesetzt, welche die von den verschiedenen Uebersetzern in der Wiedergabe der dem Sanskrit entlehnten Eigennamen, Ortsnamen und technischen Ausdrücke der Philosophie und Religion befolgten Grundsätze aufführten. Mit Hülfe dieser Tabellen und nach einem dem Studium der chinesischen Uebersetzungen von Sanskritwerken und andern Originalschriften buddhistischer Autoren gewidmeten Zeitraum von zehn Jahren erfasste M. Julien endlich den Faden, der ihn durch dieses Labyrinth leiten sollte; und vermittelst seiner einzig zu diesem Behufe erworbenen Kenntniss des Sanskrit ist er nun im Stande, das zu thun, was selbst die Gelehrtesten unter den Buddhisten nicht zu Stande bringen konnten — nämlich die genaue Form und Bedeutung jedes aus dem Sanskrit in die buddhistische Literatur China's übertragenen Wortes wieder herzustellen.

Ohne diesen mühsamen Process, der die Geduld der meisten Forscher ermüdet und ihre Begeisterung ertödtet haben würde, wären die im Chinesischen erhaltenen Schätze buddhistischer Literatur fast nutzlos gewesen. In der That versuchte Abel Rémusat, der bei Lebzeiten für den ersten sinesischen Forscher in Europa gehalten wurde, eine Uebersetzung der Reisen Fahians, eines buddhistischen Pilgers, der Indien um das Ende des 4. Jahrhunderts n. Chr. besuchte. Es war in vieler Beziehung ein sehr werthvolles Werk; die Hoffnungslosigkeit aber, die ungeschlachten chinesischen Ausdrücke auf ihre sanskritischen Originale zurückzuführen, machte es einem zur Qual, diese Blätter durchzugehen. Wer hätte rathen sollen, dass man unter H o - k i a - l o das sanskritische V y â k a r a *n* a, im Sinne von Predigten, zu verstehen hatte; unter P o - t o das skt. A v a d â n a, Parabeln; unter K i a - y e - i das skt. K â *s* y a p î y a s, K â *s* y a p a's An-

hänger? In einigen Fällen rieth Abel Rémusat mit Chézy's Hülfe richtig; und es gelang spätern Sanskritforschern wie Burnouf, Lassen und Wilson, die Originalform einer Reihe von Sanskritwörtern, trotz ihrer chinesischen Vermummung, mit mehr oder weniger Sicherheit wiederherzustellen. Noch immer aber gab es in diesen Vermuthungen kein System und darum keine Sicherheit, und viele irrige Schlüsse wurden aus fragmentarischen Uebersetzungen chinesischer Schriftsteller über Buddhismus gezogen, die selbst jetzt noch nicht ganz aus den Werken orientalischer Forscher verwiesen sind. Mit M. Juliens Methode scheint mathematische Gewissheit an die Stelle gelehrter Conjecturen getreten zu sein; und Alles, was man aus dem Chinesischen über den Ursprung, die Geschichte und den wahren Charakter der Lehre Buddha's zu lernen vermag, kann man nun in einer authentischen und unzweideutigen Form haben.

Nachdem aber selbst die Hauptschwierigkeiten durch M. Stanislas Juliens Beharrlichkeit aus dem Wege geräumt sind, und es uns verstattet ist, die Früchte seiner Arbeiten in seiner meisterhaften Uebersetzung der »Voyages des Pèlerins Bouddhistes« einzusammeln, so bleibt doch noch immer ein Punkt, der einiger Beleuchtung bedarf. Wie kam es, dass die Chinesen, deren Ohr ohne Zweifel ebenso gebaut ist wie das unsrige, den mit ihrem eigenen Alphabet transcribirten Sanskritnamen so arg mitspielten? Vieles könnte man aus der Mangelhaftigkeit ihrer Sprache erklären. So allgewöhnliche Laute wie v, g, r, b, d und das kurze a, sind im Chinesischen als Anlaut ganz unbekannt; zusammengesetzte Consonanten werden nicht geduldet, jeder Consonant muss einen Vocal nach sich haben; und die Endbuchstaben beschränken sich auf eine geringe Anzahl. Ohne Zweifel erklärt dieser Umstand zu grossem Theil das verzerrte Aussehen vieler Sanskritwörter, wenn sie chinesich geschrieben sind. So konnte man Buddha nur Fo to schreiben. Für ein anlautendes b gab es kein Zeichen, auch war es nicht möglich, einen Doppelconsonanten wie ddh wiederzugeben. Fo to kam von Allem, dessen die chinesische Schrift fähig war, Buddha am nächsten. War es aber so im Sprechen? War es wirklich Fahian und Hiouen-Thsang,

die so viele Jahre in Indien zugebracht hatten und mit allen den Verworrenheiten der Sanskritgrammatik vertraut waren, unmöglich, die Laute Buddha und Fo to zu unterscheiden? Wir können es nicht glauben. Wenn schon Hiouen-Thsang mit chinesischen Schriftzeichen Fo to schrieb und nicht anders schreiben konnte, so sind wir doch überzeugt, dass er Buddha gerade so aussprach, wie wir es thun, und dass nur bei den Ungebildeten Fo to schliesslich der anerkannte Name des Stifters des Buddhismus wurde, und dies selbst abgekürzt zu dem einsilbigen Fo, welches jetzt in China die geläufigste Benennung des »Erleuchteten« ist. Auf gleiche Weise schrieben die chinesischen Pilger zwar Niepan, sprachen es aber Nirvâ*n*a aus; sie schrieben Fan-lon-mo und sprachen es Brahma.

Auch ist keine Nothwendigkeit vorhanden, alle Schuld an diesen Verdrehungen auf das Chinesische zu werfen. Im Gegentheil ist es beinahe sicher, dass einige der Abweichungen des chinesischen Sanskrits von dem klassischen Sanskrit Pâ*n*ini's auf Rechnung der Verderbtheit zu setzen sind, die zur Zeit der Entstehung des Buddhismus und noch mehr zur Zeit seiner Ausbreitung nach China sich in die gesprochene Sprache Indiens eingeschlichen hatte. Das Sanskrit hatte vor A*s*oka's Zeiten aufgehört, die lebende Volkssprache zu sein. Die uns noch auf den Felsen von Dhauli, Girnar und Kapurdigiri erhaltenen Erlasse sind in einem Dialekte geschrieben, der zum Sanskrit in demselben Verhältniss steht wie das Italienische zum Latein. Nun ist es ohne Zweifel wahr, dass die kanonischen Bücher der Buddhisten in erträglich correctem und von dem italienisirten Dialekt des A*s*oka sehr verschiedenem Sanskrit abgefasst waren. Dieses Sanskrit aber war, wie das alexandrinische Griechisch und das ungarische Latein, ein gelehrtes Idiom, das von den Gelehrten für die Gelehrten geschrieben wurde; es war nicht mehr die lebende Sprache Indiens. Nun ist es merkwürdig, dass in vielen der kanonischen buddhistischen Werke, die wir noch jetzt besitzen, der in Sanskritprosa abgefasste Text von Zeit zu Zeit durch poetische Abschnitte, genannt Gâthâs oder Balladen, unterbrochen wird, worin dieselben Dinge, die vorher in Prosa berichtet worden sind,

in Versen erzählt werden. Der Dialekt dieser Gesänge oder Balladen ist voll von Formen, welche die Grammatiker Unregelmässigkeiten nennen würden, das heisst, voll von jenen Veränderungen, die eine jede Sprache im Munde des Volkes erleidet. Ihrer Natur nach sind diese Verderbtheiten die nämlichen wie die, welche man in den Inschriften des A*s*oka wahrgenommen hat, und die später im Pâli und in den modernen Prâkritdialekten Indiens erscheinen. Man hat mannigfache Vermuthungen aufgestellt, um die Vermischung des correcten Prosatextes und der freien und leichten poetischen Uebertragung derselben Begebnisse, so wie sie in die heilige Literatur der Buddhisten aufgenommen worden ist, zu erklären. Burnouf, der zuerst eine kritische Untersuchung der Geschichte und Literatur des Buddhismus anbahnte, nahm an, dass es neben dem von den drei Kirchenversammlungen festgestellten Kanon eine zweite, im Volksstil abgefasste Sammlung buddhistischer Lehren gab — einem Stil, der sich, wie er sagt, in Folge von *S*âkyas Predigten entwickelte, und der somit den Uebergang vom regelmässigen Sanskrit zum Pâli bilden würde. Später aber neigt er sich einer andern Ansicht zu —.nämlich der, dass diese Gâthâs ausserhalb Indiens von Männern verfasst wurden, die mit dem Sanskrit nicht mehr vertraut waren und sich bemühten, in der Gelehrtensprache, die sie schlecht verstanden, zu schreiben, ohne dabei die Freiheiten, welche einem volksthümlichen und nur unvollkommen festgestellten Dialekte eigenthümlich sind, ängstlich zu vermeiden. Andere Sanskritgelehrte haben andere Lösungen dieses sonderbaren Gemisches von correcter Prosa und incorrecter Poesie in der buddhistischen Literatur vorgeschlagen; allein keine derselben war befriedigend. Das Problem scheint endlich gelöst zu sein von einem eingebornen Gelehrten, Babu Rajendralal, ein merkwürdiger Beweis von dem Einfluss europäischer Wissenschaft und Kritik auf den Geist der Eingebornen Indiens. Babu Rajendral liest natürlicherweise das gewöhnliche Sanskrit mit der grössten Leichtigkeit. Seinem Stande nach ist er ein indischer Pandit, aber er ist zu gleicher Zeit ein Gelehrter und Kritiker in unserer Bedeutung des Wortes. Er hat nach einer sorgfältigen Collation der MSS. Sanskrittexte herausgegeben, und in seinen verschiede-

nen Beiträgen zum »Journal of the Asiatic Society of Bengal« bewährt er sich als vollkommen erhaben über die Vorurtheile seiner Klasse, frei von den irrthümlichen Anschauungen über die Geschichte und Literatur Indiens, in denen jeder Brahmane aufwächst, und gründlich von jenen Principien der Kritik durchdrungen, die Männer wie Colebrooke, Lassen und Burnouf in ihren Untersuchungen der literarischen Schätze seines Landes befolgt haben. Sein Englisch ist ausserordentlich klar und einfach, und seine Beweisführungen würden einem jeden Sanskritgelehrten in England Ehre machen. Wir citiren die folgenden Bemerkungen zu Burnoufs Ansichten über die Gâthâs, wie dieser Gelehrte sie in seiner »Histoire du Buddhisme Indien« aufgestellt hatte:

»Burnoufs Ansicht über die Entstehung der Gâthâs beruht, wie wir anzunehmen wagen, auf einer irrthümlichen Schätzung des sanskritischen Stiles. Die Poesie der Gâthâs ist von grosser artistischer Eleganz, die zu gleicher Zeit beweist, dass sie nicht das Werk von Männern sind, denen die Grundprincipien der Grammatik unbekannt waren. Die Verfasser entfalten einen grossen Aufwand von Gelehrsamkeit und erörtern die feinsten Fragen der Logik und Metaphysik mit vielem Takt und Geschick, und es ist schwer zu begreifen, wie Männer, die mit den verwickeltsten Formen sanskritischer Logik vertraut waren, die die dunkelsten metaphysischen Ideen in bestimmter und oft schöner Sprache ausgedrückt haben, die mit Leichtigkeit und Eleganz im Ârya, To*t*aka und andern schweren Versmassen dichteten, — dass diese Männer mit den Elementen der Sprache, in der sie schrieben, unbekannt gewesen sein sollten, und unfähig, z. B. das Zeitwort s e i n in allen seinen Formen zu conjugiren.... Die vernunftgemässere Annahme scheint die zu sein, dass die Gâthâs das Erzeugniss von Barden, den Zeitgenossen oder unmittelbaren Nachfolgern des *S*âkya, sind, welche den andächtigen Gemeinden des Propheten von Magadha die Aussprüche und das Thun ihres grossen Lehrers in populären und fliessenden Versen berichteten, und die man dann im Laufe der Zeit als die glaubwürdigste Quelle aller mit dem Stifter des Buddhismus verknüpften Aufschlüsse zu betrachten sich gewöhnte. Die Hochschätzung, die man für die Balladen

und Improvisationen der Barden in Indien und besonders in den buddhistischen Schriften hegt, ist dieser Annahme günstig; und der Umstand, dass die poetischen Stücke als eine Bekräftigung der prosaischen Erzählung gewöhnlich mit den Worten: "Davon kann man Folgendes sagen" eingeführt werden, gewährt einen starken Beweisgrund für unsere Muthmassung.«

Aus der Feder eines eingebornen Gelehrten ist dies wirklich überraschend. Der Geist Niebuhrs scheint zu den Küsten Indiens vorgedrungen zu sein, ja diese Balladentheorie stellt sich als von grösserm Erfolg in der Geschichte Buddhas als in der Geschichte des Romulus heraus. Die Abwesenheit von aller theologischen Phrasenmacherei im Munde eines Brahmanen, der vom Buddhismus, der bête noire aller orthodoxen Brahmanen, spricht, verdient volle Anerkennung, und mit Männern wie Babu Rajendralal im Felde werden unsere Sanskritgelehrten in Europa tüchtig rudern müssen, wenn sie im Wettkampf der Gelehrsamkeit nicht zurückbleiben wollen.

Wir glauben nun, dass Babu Rajendralal Recht hat, und sehen auf den Dialekt der Gâthâs als auf ein Specimen des von den Anhängern Buddhas um die Zeit A*s*okas und später gesprochenen Sanskrits. Und dies wird uns dazu behülflich sein, einige der eigenthümlichen Veränderungen zu verstehen, die das Sanskrit der chinesischen Buddhisten erfahren haben muss, selbst ehe es mit dem wunderlichen Gewande des chinesischen Alphabets vermummt wurde. Die chinesischen Pilger hörten das Sanskrit nicht so aussprechen, wie es, den gemessenen Regeln ihrer *S*ikshâ oder Phonetik gemäss, in den Parishads ausgesprochen wurde. Sie hörten es, wie es in den buddhistischen Klöstern gesprochen, wie es in den Gâthâs der buddhistischen Meistersänger gesungen, wie es in den Vyâkara*n*as oder Predigten der buddhistischen Mönche gepredigt wurde. Zum Beispiel wird in den Gâthâs ein kurzes a häufig verlängert. Wir finden nâ anstatt na »nicht.« Ein Gleiches geschieht im Sanskrit der chinesischen Buddhisten (Siehe Julien, »Méthode,« p. 18; p. 21). Daselbst finden wir auch vistâra anstatt vistara etc. In dem Dialekt der Gâthâs werden consonantisch auslautende, und daher unregelmässige, Nomina in

die leichtere A-Declination übertragen. Derselbe Process findet im Neugriechischen und im Uebergang des Lateins zum Italienischen statt: es ist dies in der That eine allgemeine Tendenz aller Sprachen, die auf dem Strome lebender Rede dahintreiben. Dieser Uebergang aus einer Declination in eine andere hatte nun stattgefunden, ehe die Chinesen das Sanskrit der buddhistischen Bücher sich angeeignet hatten. Das sanskritische nabhas wird in den Gâthâs nabha; Locativ nabhasi wird nabhe. Wenn wir also im Chinesischen lo-che für das sanskritische ra*g*as, Staub, finden, so dürfen wir die Umwandelung von r in l der Unfähigkeit der Chinesen, ein r zu sprechen oder zu schreiben, beimessen. Wir können zugeben, dass das chinesische Alphabet Nichts bot, das sich dem Laute *g*a mehr näherte als tche; die Abwerfung des auslautenden s aber kann man im Chinesischen nicht entschuldigen und sie findet ihre wahre Erklärung in der Natur des Gâthâdialekts. So vertritt das chinesische Fan-lan-mo nicht das correcte sanskritische Brahman, sondern die vulgäre Form Brahma. Das chinesische so-po für sarva, all, tho-mo für dharma, Gesetz, finden zwar keine Erklärung im Gâthâdialekt, in den Inschriften des A*s*oka aber kommt die Unterdrückung des r vor v und m häufig vor. Die Abwerfung des anlautenden s in Wörtern wie sthâna, Stelle, sthavira, Aeltester, ist gleichfalls in den Gesetzen des Pâli und Prâkrit begründet und braucht nicht auf Rechnung des chinesischen Uebersetzers gesetzt zu werden. In der Inschrift von Girnar reducirt sich sthavira sogar zu thaira. Das s des Nominativs wird im Gâthâdialekt häufig abgeworfen oder in o umgewandelt. Wir möchten daher bezweifeln, dass es nöthig sei, dem Schriftzeichen 1780 in M. Juliens Liste, welches gewöhnlich den Werth ta hat, einen zweiten Werth sta zu verleihen. Dieses s wird nur zur Ersetzung des auslautenden s von kas, dem Interrogativ-Pronomen, gebraucht, in Sätzen wie kas tadgu*n*a*h*? wozu ist das nütze? In diesem Falle neigen wir uns nun der Annahme zu, dass das auslautende s in kas in der Volkssprache Indiens längst verschwunden war, ehe die Chinesen kamen, um den seltsamen Lauten und Lehren der Jünger Bud-

dhas zu lauschen. Vermuthlich hörten sie ka tadguṇa oder ka tagguṇa, und dies gaben sie, so gut sie konnten, durch das chinesische kia-to-kieou-na wieder.

Mit diesen kurzen Angaben verlassen wir M. Stanislas Juliens Werk. Es ist in Wahrheit eine Arbeit, die ein für allemal gethan ist, — durch die ein gewaltiger Stein des Anstosses, der Jahre lang den Weg zu einigen der werthvollsten Dokumente der Geschichte des Ostens versperrt hatte, hinweggeschafft worden ist. Nun der Weg gesäubert ist, so wollen wir hoffen, dass Andere folgen werden, so dass wir bald vollständige und zuverlässige Uebersetzungen der Reisen von Fahian und den andern buddhistischen Pilgern besitzen. Diese Werke sind wie Murray's Reisebücher, und erlauben uns einen Einblick in die socialen, politischen und religiösen Zustände Indiens zu einer Zeit, für welche wir uns vergebens anderswo nach historischen Urkunden umsehen.

März 1861.

XIII.

Die Werke des Confucius.[1]

Bei der Besprechung von Werken, welche von Missionären verfasst waren, haben wir wiederholt auf die herrlichen Gelegenheiten hingewiesen, die sich in jedem Erdtheile den Verkündern des Evangeliums darbieten, der Wissenschaft nützliche Dienste zu leisten. Wir haben keine Furcht vor dem gewöhnlichen Einwande, dass Missionäre ihre ganze Zeit und alle ihre Kräfte dem einem Zwecke widmen müssen, den zu verfolgen sie ausgesandt, und für den sie von unsern Gesellschaften bezahlt werden. Missionäre können nicht fortwährend lehren, predigen, bekehren und taufen. Ein Missionär muss, wie jeder andere Mensch, seine Mussestunden haben: und wenn er diese seine Mussestunden wissenschaftlichen Bestrebungen widmet, sei es dem Studium der Sprache oder der Literatur des Volkes, unter dem er lebt, sei es einer genauen Schilderung der Scenerie und der Alterthümer des Landes, der Sitten, Gesetze und Gebräuche seiner Bewohner, ihrer Legenden, ihrer Volkspoesie oder ihrer volksthümlichen Geschichten, sei es einem besondern Zweige der Naturwissenschaften, so mag er sich versichert halten, dass er das wichtige ihm anvertraute Amt nicht vernachlässigt, sondern vielmehr seinen Geist schärft und stärkt und ihn vor Versumpfung bewahrt, welche das unvermeidliche Ergebniss allzu eintöniger Beschäftigung ist. Das Heer von Missionären, welches über den ganzen Erdkreis verbreitet ist, liefert die allervollkommenste Maschinerie, die man sich für die Sammlung der verschiedenartigsten wissenschaftlichen Kenntnisse erdenken könnte. Sie, die Missionäre, sollten die Pioniere der Wis-

senschaft sein. Sie sollten nicht nur etwas von Hause mitnehmen, sondern auch etwas zurückbringen, und nichts würde die Unterstützung, von der unsere Missionsgesellschaften abhängig sind, so erweitern und stärken, nichts den wissenschaftlichen Charakter der zu Missionarbeiten bestimmten Männer so heben, als eine formelle Anerkennung dieser neuen Pflicht. Es giebt vielleicht Ausnahmefälle, und Missionäre müssen sich zuweilen anhaltenden Beschwerden unterwerfen, wenn sie sich unter Eingeborenen befinden, die sich unterrichten zu lassen wünschen, und denen Alles daran liegt, als Mitglieder in eine christliche Gemeinde aufgenommen zu werden. Als allgemeine Regel ist indessen anzunehmen, dass der auswärtige Missionär mehr Musse hat, als der einheimische Geistliche, ja dass es Jemandem, dessen Gemeinde aus nicht mehr als zehn bis zwanzig Seelen besteht, schwer fällt, seine Zeit auszufüllen. Es ist kaum nöthig, auf diesen Punkt weiter einzugehen, zumal wir uns auf so viele Thatsachen berufen können. Die erfolgreichsten Missionäre waren gerade diejenigen, deren Namen nicht allein bei den Eingeborenen, unter denen sie wirkten, sondern auch bei den Gelehrten Europa's in dankbarem Andenken stehen. Das Wirken der jesuitischen Missionäre in Indien und China, der Baptisten in Serampore, eines Gogerly und Spence Hardy in Ceylon, eines Caldwell in Tinnevelly, eines Wilson in Bombay, eines Moffat, Krapf, und endlich eines Livingstone, wird nicht nur in den Annalen unserer Akademieen, sondern auch in denen der Missionsgesellschaften leben.

Der erste Band einer Ausgabe der chinesischen Classiker, welchen wir so eben von Herrn Dr. J. Legge, einem Mitgliede der Londoner Missionsgesellschaft, erhalten, ist ein neuer Beweis von der Bedeutsamkeit der Missionäre, wenn man sie dazu ermuntert, einen Theil ihrer Zeit und ihrer Aufmerksamkeit wissenschaftlichen und literarischen Bestrebungen zu widmen. Wir fragen nicht darnach, ob Herr Dr. Legge als Missionär erfolgreich gewirkt hat; selbst wenn er keinen einzigen Chinesen bekehrt hätte, so würde er nach Vollendung des so eben begonnenen Werkes für die Einführung des Christenthums in China höchst Erspriessliches geleistet haben. Gegen Ende des Jahres 1839 kam er nach

dem Orient. Vor seiner Abreise hatte er nur wenige Monate den Unterricht des Professors Kidd in London genossen. Als er in Malacca stationirt war, schien es ihm, — und er fügt hinzu, dass eine einundzwanzigjährige Erfahrung die Richtigkeit seiner Meinung bekräftigt habe, — dass er sich nicht für die Erfüllung der Pflichten, welche ihm seine Stellung auferlegte, befähigt halten könnte, bevor er die classischen Werke der Chinesen vollständig bemeistert und für sich das von den Weisen China's durchstreifte Gebiet des Wissens, in dem sich die Grundsätze der Moral, der Gesellschaft und des Staatslebens des Volks vorfinden, durchforscht hätte. Ohne Unterbrechung konnte er indessen seine Studien nicht verfolgen, und erst als er sich mit der Leitung des anglo-chinesischen College betraut sah, konnte er nach einigen Jahren sich die Bücher, welche für die Erleichterung seiner wissenschaftlichen Bestrebungen wesentlich waren, verschaffen. Nach sechzehnjährigen anhaltenden Studien hatte Dr. Legge die Hauptwerke der chinesischen Literatur erforscht, und er fühlte sich im Stande, seinen Nachfolgern die Lecture der Schriften, welche er soeben beendigt, durch die Herausgabe eines kritischen Textes der chinesischen Classiker mit einer Uebersetzung uud erklärenden Noten zu erleichtern. Bei dieser Publication bildeten unsere Ausgaben der griechischen und römischen Classiker sein Vorbild. Das Material lag bereit, die Schwierigkeit bestand aber darin, die nöthigen Summen zu finden, um ein so kostspieliges Unternehmen zu bestreiten. Kaum war indessen die Verlegenheit Dr. Legge's den englischen und andern ausländischen Kaufleuten in China zu Ohren gekommen, als einer von ihnen, Herr Joseph Jardine, zu ihm schickte und ihm sagte: »Ich kenne die Freigebigkeit der Kaufleute in China und weiss, dass viele von ihnen gern ein derartiges Unternehmen unterstützen würden; Sie sollen sich aber nicht bemühen, die Hülfe der Gemeinde in Anspruch zu nehmen. Wenn Sie die Arbeit der Herausgabe übernehmen wollen, will ich die Kosten derselben tragen. Wir verdienen unser Geld in China, und wir sollten uns freuen, alle die Unternehmungen zu unterstützen, welche dem Lande zum Vortheil gereichen können.« Das Resultat dieser uneigennützigen

Thätigkeit von Seiten des Verfassers und der aufgeklärten Freigebigkeit von Seiten seines Gönners liegt uns jetzt vor in einem prächtig ausgestatteten Bande, der Text, Uebersetzung und Commentar enthält. Wenn, wie zu wünschen, Dr. Legge am Leben bleibt (denn der plötzliche Tod des Herrn Jardine mahnt daran, wie geschäftig der Tod unter den europäischen Ansiedlern in jenen Gegenden ist), würden auf diesen ersten Band mindestens sechs andere folgen.

Die Ausgabe soll alle die Bücher enthalten, welche bei den Chinesen selbst als höchste Auctoritäten gelten. Dies sind die fünf Kings und die vier Schus. King bedeutet die Einschlagsfäden eines Gewebes, und seine Anwendung auf literarische Productionen entspricht der im lateinischen Worte textus enthaltenen Metapher; ähnlich ist auch die Benutzung des sanskritischen Sûtra in den Bedeutungen Garn und Buch. Schu bedeutet einfach Schrift. Die fünf Kings sind: 1. der Yih, oder das Buch der Wechsel, 2. der Schu, oder das Buch der Geschichte, 3. der Sche, oder das Buch der Poesie, 4. der Le Ke oder der Ritualcodex, und 5. der Chun Tsew, oder Frühling und Herbst, eine von 721 bis 480 vor Chr. Geb. gehende Chronik. Die vier Schu's bestehen aus: 1. dem Lun Yu, oder den geordneten Gesprächen zwischen Confucius und seinen Schülern, 2. dem Ta Hëo, oder dem grossen Wissen, das gewöhnlich einem seiner Schüler zugeschrieben wird, 3. dem Chung Yung, oder der Lehre von der Mitte, die man dem Enkel des Confucius beimisst, und 4. aus den Werken des Mencius, der 288 vor Chr. Geb. starb.

Confucius wird gewöhnlich als der Verfasser der fünf Kings genannt, obwohl nur eigentlich der fünfte King, oder der Frühling und der Herbst, als das Werk dieses Philosophen angesehen werden darf. Der Yih, Schu und Sche King wurden nicht von ihm verfasst, sondern nur von ihm compilirt, und ein grosser Theil des Le Ke ist offenbar ein Machwerk späterer Zeit. Obgleich Confucius der Gründer einer Religion und überdies ein Reformator war, so war er doch seinen Neigungen nach durchweg conservativ und hing innig und mit Hingebung an der Vergangenheit. Er nennt sich selbst einen Ueberlieferer, nicht einen

Bildner, und glaubt an die Alten und liebt sie (p. 59). »Ich bin nicht Jemand«, sagt er, »der mit dem Besitze der Kenntniss geboren ist, sondern ich bin ein Verehrer des Alterthums und suche sie dort« (p. 65). Der häufigste Gegenstand seiner Gespräche waren die alten Gesänge, die Geschichte und die von den alten Weisen festgestellten Regeln der Schicklichkeit (p. 64). Als einer seiner Altersgenossen das Opfer eines Lammes als eine veraltete sinnlose Formalität abschaffen wollte, tadelte ihn Confucius mit dem markigen Ausspruch: Du liebst das Schaf, ich liebe die Feierlichkeit. Vier Dinge, so berichtet man uns, lehrte Confucius — Wissenschaft, Ethik, Andacht der Seele und Wahrhaftigkeit (p. 66). Wenn er von sich selbst sprach, sagte er: »Als ich funfzehn Jahre alt war, war mein Sinn auf Kenntniss gerichtet; im dreissigsten stand ich fest; im vierzigsten hatte ich keinen Zweifel mehr; im funfzigsten kannte ich die Befehle des Himmels; im sechzigsten war mein Ohr ein williges Organ, um die Wahrheit zu vernehmen; im siebzigsten konnte ich den Wünschen meines Herzens unbedingt folgen, ohne vom Pfade der Tugend abzuweichen« (p. 10). Dies mag wie Prahlerei klingen, indessen ist es bemerkenswerth, wie äusserst selten Confucius für sich irgend einen Vorzug vor seinen Mitmenschen beansprucht. Er bietet seinen Rath denen an, welche ihm willig zuhören wollen, doch spricht er niemals dogmatisch, er versucht nie, über die Vernunft und die Gefühle seiner Freunde zu tyrannisiren. Wenn wir seine Biographie lesen, vermögen wir es kaum zu fassen, wie ein Mann, dessen Leben so friedlichen Bestrebungen gewidmet war, und dessen Tod kaum eine Bewegung auf der glatten und ruhigen Oberfläche der östlichen Welt hervorrief, den Stempel seines Geistes auf Millionen und Millionen menschlicher Wesen eindrücken konnte, ein Eindruck, der selbst jetzt nach 2339 Jahren noch deutlich in dem nationalen Charakter des grössten Reiches der Welt bemerkbar ist. Confucius starb 478 vor Chr. Geb. mit der Klage, dass von den vielen Prinzen des Reiches auch nicht einer seine Grundsätze annehmen und seinen Lehren gehorchen wollte. Nach zwei Generationen war dagegen sein Name eine Macht geworden, — der Mittelpunkt einer weitverbreiteten Bewegung für die nationale

und religiöse Wiedergeburt China's. Sein Enkel spricht von ihm wie von dem Ideal eines Weisen, wie der Weise das Ideal der Menschheit im Ganzen und Grossen ist. Obwohl Tze-tze für seinen Grossvater keine göttlichen Ehren beansprucht, erhebt er doch seine Weisheit und Tugend über das Bereich der menschlichen Natur hinaus. Folgender Auszug mag als Probe für seine Sprache über Confucius dienen:

»Man kann ihn mit Himmel und Erde vergleichen wie sie alle Dinge stützen und enthalten, überschatten und umhüllen; man kann ihn mit den vier Jahreszeiten vergleichen, in ihrem abwechselnden Fortschritt; mit der Sonne und dem Monde in ihrem aufeinanderfolgenden Scheinen . . . Von schneller Auffassungskraft, von klarem Urtheil, weitreichendem Verstande und allumfassender Kenntniss, war er zum Herrscher geeignet: grossherzig, grossmüthig, wohlwollend und milde, konnte er Nachsicht üben; antreibend, energisch, fest und ausdauernd, vermochte er einen festen Halt auf Jemanden auszuüben; selbstvertrauend, ernst, niemals von der Mittelstrasse abweichend und fehlerfrei, flösste er Ehrfurcht ein; gebildet, deutlich, concentrirt und forschend, war er fähig ein Urtheil zu fällen . . . Allumfassend und unermesslich, glich er dem Himmel; tief und geschäftig wie ein Quell, ähnelte er dem Abgrunde . . . Deshalb durchdringt sein Ruf das Königreich der Mitte und erstreckt sich über alle barbarischen Stämme. Ueberall, wohin Schiffe und Wagen fahren, wohin der Mensch mit seiner Kraft dringt, wo der Himmel sich wölbt und die Erde ihn trägt, wo die Sonne und der Mond scheinen, wo Reif und Thau fallen, ehren und lieben ihn aufrichtig Alle, die da leben und athmen. Daher sagt man — Er ist dem Himmel gleich« (p. 53).

Diese Ausdrucksweise ist allerdings sehr überschwänglich, wird aber trotz alledem auf die Gemüther derjenigen, welche von dem Leben und den Lehren des grossen chinesischen Weisen nicht viel wissen, keinen grossen Eindruck machen. Wer sich aber für die Geschichte des menschlichen Denkens interessirt, kann sich nun aus dem trefflichen Werke des Dr. Legge über das Wirken des Confucius hinlänglich unterrichten. Der erste,

eben veröffentlichte Band enthält die Analecta des Confucius, das grosse Wissen und die Lehre von der Mitte, oder den ersten, zweiten und dritten Schu, und auf ihn werden, wie wir hoffen, bald die übrigen chinesischen Classiker folgen [2]. Wir müssen uns hier darauf beschränken, einige wenige Aussprüche des Weisen zu geben, welche wir aus den Tausenden, die sich in den Confucischen Analecten finden, herausnehmen. Das Interesse, welches sie erregen, ist vorzugsweise historischer Art, da sie auf den Charakter eines der hervorragendsten Männer in der Geschichte des Menschengeschlechts ein helles Licht werfen. Ueberdies liegt in dem einfachen Aussprechen einfacher Wahrheiten ein gewisser Reiz, und alle neueren Schriftsteller haben eine solche Furcht vor dem Selbstverständlichen, dass wir uns nach langvergangenen Zeiten und entfernten Ländern wenden müssen, wenn wir einmal wieder jene einfache salomonische Weisheit hören wollen von der es heisst: »Es ist besser um sie handthieren, weder um Silber, und ihr Einkommen ist besser denn Gold.«

Confucius bezeugt seine tolerante Gesinnung in dem Ausspruch: »Der höhere Mensch ist katholisch, allumfassend, kein Parteigänger. Der gemeine Mensch ist ein Parteigänger und nicht katholisch (p. 14).

Ehrenwerthe Männlichkeit offenbart sich in den Worten: »Wer das Richtige sieht und nicht thut, zeigt Mangel an Muth« (p. 18).

Seine Definition von Kenntniss ist, obschon nicht so tief wie die des Sokrates, doch sehr treffend:

Der Meister sagte: »Soll ich Euch lehren was Kenntniss ist? Wenn Ihr etwas wisst, zu behaupten, dass Ihr es wisst, und wenn Ihr es nicht wisst, zuzugeben, dass Ihr es nicht wisst — das ist Kenntniss« (p. 15).

Confucius war auch mit den Geheimnissen des Herzens nicht unbekannt. »Nur ein wahrhaft tugendhafter Mensch«, sagt er an einer Stelle, »kann Andere lieben oder hassen« (p. 30). Seinen Glauben an den unwiderstehlichen Reiz der Tugend äussert er an einem andern Orte, wo es heisst: »Die Tugend steht nicht allein, wer sie übt, wird Nachbarn haben.« Er bezeugt den verborgenen

Zusammenhang zwischen geistiger und sittlicher Trefflichkeit. »Es wird schwer halten«, bemerkt er, »einen Menschen zu finden, der drei Jahre hindurch studirt hat und nicht gut geworden ist« (p. 76). In seiner Ethik ist das goldene Gesetz des Evangeliums: »Was Ihr wollt, das Euch die Leute thun sollen, das thut Ihr ihnen; das ist das Gesetz und die Propheten« als beinahe unerreichbar dargestellt. So lesen wir, Tsze-Kung sagte: »Was ich nicht wünsche, dass man mir thue, wünsche ich auch nicht Anderen zu thun.« Der Meister sagte: »Tsze, du hast dies noch nicht erreicht.« Die Brahmanen hatten ebenfalls eine dunkle Ahnung derselben Wahrheit, welche im Hitopade*s*a z. B. in den folgenden Worten ausgedrückt ist: «Gute Leute zeigen sich gegen alle Wesen barmherzig, indem sie bedenken, wie sehr sie ihnen gleich sind.«

Bei Gegenständen, welche die Gränzen der menschlichen Fassungskraft überschreiten, ist Confucius weniger mittheilend; indessen ist gerade seine Schweigsamkeit bemerkenswerth, wenn wir an die Sorglosigkeit denken, mit der sich orientalische Philosophen so gern in die tiefen Wasser der religiösen Metaphysik stürzen. So lesen wir (p. 107):

»Ke Lu that eine Frage in Betreff der Dienstleistungen gegen die Todten. Der Meister antwortete: »Während Du nicht einmal Menschen dienen kannst, wie willst du ihren Geistern dienen?«

»Ke Lu fuhr fort: »Ich wage eine Frage über den Tod.« Er erhielt die Antwort: »Während du vom Leben nichts weisst, wie kannst du etwas vom Tode wissen?«

Und ferner (p. 190):

Der Meister sagte: »Ich würde Nichtprechen vorziehen.«

Tsze-Kung sagte: »Wenn Du, o Meister, nichts sprichst, was sollen wir, Deine Schüler, zu berichten haben?«

Der Meister sagte: »Spricht der Himmel? Die vier Jahreszeiten folgen ihrem Lauf und Alles entsteht in seiner Zeit, spricht aber der Himmel je etwas?«

November 1861.

XIV.

Popol Vuh.

Ein Buch, betitelt: »Popol Vuh«[1], welches den ursprünglichen Text der heiligen Schriften der Indianer von Central-Amerika zu enthalten vorgiebt, wird von den meisten Leuten wohl mit einem gewissen skeptischen Lächeln aufgenommen werden. Die Azteken-Kinder, welche als Abkommen einer Race, der vor der spanischen Eroberung von den Eingeborenen Mexico's göttliche Ehren erzeigt wurden, in ganz Europa zur Schau ausgestellt wurden, und sich später als unglückselige, von herzlosen Speculanten missbrauchte Geschöpfe auswiesen, sind noch bei Vielen in frischem Andenken, und das vom Abbé Domenech unter den Auspicien des Grafen Walewsky kürzlich herausgegebene »Livre des Sauvages«[2] hat das Ansehen der amerikanischen Studien einigermassen vermindert. Indessen sollten diejenigen, welche über das von dem französischen Abbé in der Bibliothek des französischen Arsenals entdeckte und von ihm mit grosser Sorgfalt als eine kostbare Reliquie der alten Rothhäute Nordamerika's veröffentlichte »Manuscrit Pictographique Américain« so sehr lachen, nicht vergessen, dass das Vorhandensein eines ächte Zeichenschrift der Rothhäute enthaltenden Manuscripts nichts besonders Merkwürdiges wäre. Der deutsche Kritiker des Abbé Domenech, Herr Petzholdt[3], nimmt eine gar zu triumphirende Miene an, wenn er seine Entdeckung verkündigt, dass das »Manuscript Pictographique« das Werk eines deutschen Jungen aus den amerikanischen Hinterwäldern sei. Er hätte anerkennen sollen, dass der Abbé selbst die deutschen Kritzeleien auf einigen Seiten der Handschrift

bemerkt, dass er die Namen Anna und Maria gelesen, und nie ein hohes Alter für das in Frage stehende Buch beansprucht hatte. In der That, obwohl Herr Petzholdt uns mit grosser Zuversicht mittheilt, dass das ganze Buch das Machwerk eines ungezogenen, gemeinen und liederlichen Jungen, eines Kindes deutscher Ansiedler in den amerikanischen Hinterwäldern ist, so bezweifeln wir sehr, dass irgend Jemand, welcher sich die Mühe genommen, die Seiten zu durchblättern, sich mit dieser Ansicht befriedigen und sie für wahrscheinlicher halten wird, als die des französischen Abbé. Wir wissen recht gut, was Knaben im Zeichnen leisten können, wenn wir auf unsere Wände und Geländer blicken; aber unsere Bedenken sind keineswegs beseitigt, wenn Herr Petzholdt uns glauben machen will, dass es für einen Knaben ein Leichtes sei, ein ganzes Werk mit dergleichem sorgfältig ausgeführten Gekritzel anzufüllen. Wenn sich Herr Petzholdt die Mühe genommen und sich einige der in Nordamerika gesammelten barbarischen Hieroglyphen angesehen hätte, so würde er es leicht verstanden haben, wie der Abbé Domenech, welcher mehrere Jahre unter den rothen Indianern verbracht und selbst mehrere ihrer Inschriften abgeschrieben hatte, dazu kommen konnte, die in der Pariser Arsenalbibliothek aufbewahrten Blätter für ächte Proben amerikanischer Zeichenschrift zu halten. Es besteht eine gewisse Aehnlichkeit zwischen diesem Gekritzel und den von den wandernden Stämmen Nordamerika's auf Felsen, Grabmälern und Bäumen angebrachten Figuren, und obschon wir der Meinung des enthusiastischen Abbé sehr ungern beitreten würden, oder über die wirkliche Autorschaft des »Livre des Sauvages« eine eigene Ansicht äussern möchten, so können wir doch nicht umhin, anzunehmen, dass Herr Petzholdt mit weniger Zuversicht und gewiss mit weniger Geringschätzung geschrieben haben würde, wäre er etwas vertrauter mit dem Wenigen, was von der indischen Zeichensprache bekannt ist, gewesen. Als Einleitung zu der Frage über die Glaubwürdigkeit des »Popol Vuh« werden einige wenige Worte über die bilderschriftliche Literatur der rothen Indianer von Nordamerika nicht überflüssig erscheinen. Das »Popol Vuh« ist keineswegs ein »Livre des Sauvages«, sondern ein literarisches Erzeugniss im

strengen Sinne des Wortes. Es enthält die Mythologie und Geschichte der civilisirten Racen Centralamerika's und erscheint vor uns mit Accreditiven, welche eine kritische Untersuchung wohl aushalten können. Wir werden aber die höheren Culturerzeugnisse des Südens besser beurtheilen können, nachdem wir, wenn auch nur cursorisch, die rohen literarischen Anfänge der wilden Racen des Nordens besprochen haben.

Colden erzählt uns in seiner Geschichte der fünf Nationen, dass, als der Graf de Frontenac im Jahre 1696 mit einem mit Artillerie und mit anderm für einen Offensivkrieg nothwendigen Material wohl ausgerüsteten Heere in das Land der Irokesen rückte, er an den Ufern des Onondaga, der jetzt Oswego River heisst, einen Baum fand, auf dessen Stamm die Indianer die französische Armee abgebildet und an dessen Fuss zwei Bündel mit geschnittenen Binsen niedergelegt hatten, die aus 1434 Stücken bestanden. Dieses Zeichen symbolischer Herausforderung sollte die gallischen Angreifer vor der Zahl der ihnen entgegentretenden Krieger warnen.

Diese Kriegsbotschaft ist eine Probe der indianischen Bilderschrift. Sie steht auf der niedrigsten Stufe der schriftlichen Darstellung und unterscheidet sich kaum von der primitiven Weise, in der die persischen Gesandten mit den Griechen, oder die Römer mit den Carthaginiensern verkehrten. Anstatt der Lanze und des Friedensstabes, zwischen denen zu wählen die Carthaginienser aufgefordert wurden, würden die rothen Indianer einen Pfeil und eine Pfeife geschickt haben, und die Botschaft würde ebenfalls verstanden worden sein. Dies ist zwar nicht peindre la parole, aber ein erster Versuch zum parler aux yeux. Es ist ein erster Anfang, der schliesslich zu etwas Vollkommnerem führen kann. Wir finden ähnliche Versuche bilderschriftlichen Gedankenaustausches zwischen andern wilden Stämmen, und sie scheinen ihrem Zweck vollkommen zu entsprechen. In Freycinets und Arago's Reise nach dem östlichen Ocean wird uns berichtet, dass ein Insulaner der Carolina-Eilande, ein Tamor von Sathoual, sich der Anwesenheit eines Schiffes bedienen wollte, um an einen Handelsmann in Botta, Herrn Martinez, einige Muscheln zu senden, welche er ihm im

Austausch für einige Aexte und andere Gegenstände zu senden versprochen hatte. Er wandte sich an den Capitain, der ihm ein Stück Papier zum Zeichnen gab, und führte den Auftrag zur Zufriedenheit aus. Die Figur eines Mannes oben bezeichnete den Schiffscapitain, der sich durch seine ausgestreckten Hände als einen Botschafter zwischen den Parteien kundgab. Die Strahlen oder Verzierungen an seinem Haupte bezeugen den Rang oder die Auctorität. Der Weinstock unter ihm ist ein Zeichen der Freundschaft. Auf der linken Seite sind die Anzahl und die Arten der gesandten Muscheln abgebildet, auf der rechten stehen die dafür gewünschten Gegenstände, nämlich sieben Fischhaken, drei grosse und vier kleine, zwei Aexte und zwei Stücke Eisen.

Die sich auf den indianischen Grabsteinen vorfindenden Inschriften bezeichnen einen Fortschritt. Jeder Krieger hat sein Wappen, das Totem heisst und auf seinem Grabsteine gemalt steht. Ein angesehener Häuptling, der Adjetatig von Wabojeeg, starb um 1793 am Obern See. Er gehörte zum Addik (dem amerikanischen Rennthier) Clan. Dieses Factum wird durch die Figur des Rennthiers bezeichnet; die umgekehrte Figur bedeutet Tod. Sein eigentlicher Eigenname, Weisser Fischer, ist nicht berücksichtigt. Doch finden sich sieben kreuzweise liegende Striche auf der linken Seite, welche bedeutungsvoll sind; sie bekunden, dass er sieben Kriegszüge anführte. Unter seinem Wappen stehen drei perpendiculäre Linien, die jeder Indianer mit Leichtigkeit versteht. Sie bezeichnen die in der Schlacht empfangenen Wunden. Die Figur eines Mussthierkopfes soll sich auf einen verzweifelten Kampf beziehen, den er mit einem wüthenden Thiere dieses Geschlechts zu bestehen hatte. Die Symbole des Pfeiles und der Pfeife bezeichnen den Einfluss des Häuptlings in Kriegs- und Friedenszeiten.

Am obern Mississippi befindet sich ein anderes Grabmal des Häuptlings des Sandsees (Sandy lake). Hier zeigt der umgekehrte Vogel den Familien- oder Clannamen, den des Kranichs, an. Vier gekreuzte Linien melden, dass er vier seiner Feinde in der Schlacht getödtet. Ein analoger Gebrauch wird von Aristoteles angeführt (Politica, VII. 2, p. 220, ed. Göttling). Bei der

Erwähnung der Iberier bemerkt er, dass sie um das Grab eines Kriegers so viele Obeliske stellen, als er Feinde in der Schlacht getödtet.

Die Indianer indessen gingen weiter, und obwohl sie die Vollkommenheit der egyptischen Hieroglyphen nie erreichten, hatten sie eine Anzahl symbolischer Zeichen, welche von allen ihren Stämmen vollkommen verstanden wurden. Essen wird dargestellt dadurch, dass ein Mann seine Hand zum Munde erhebt. Macht über Menschen bezeichnet das Symbol einer in einer Figur vom Munde zum Herzen gezogenen Linie, Macht im Allgemeinen zeigt ein Kopf mit zwei Hörnern an. Ein am Bauche um den Körper gezogener Kreis bekundet reichliche Subsistenzmittel. Ein Knabe, von dessen Ohren wellenförmige Linien zum Herzen führen, stellt einen Zögling dar. Eine mit einer Pflanze als Kopf und mit zwei Flügeln versehene Figur kennzeichnet einen in der Heilkunst erfahrenen Doctor, der auch die Gabe der Allgegenwart hat. Ein Baum mit Menschenfüssen bedeutet einen Herbalisten oder Professor der Botanik. Eine fein durchkreuzte oder versperrte Sonne, oder ein mit Menschenbeinen versehener Kreis stellt die Nacht dar; ein Tropfen oder ein mit Wasser angefüllter Halbzirkel, der auf dem Kopfe steht, bedeutet Regen. Der Himmel mit drei Sonnenscheiben soll eine dreitägige Reise anzeigen, und eine Schildkröte ist das Sinnbild des Landens nach einer Seereise. Kurze Aussprüche können in derselben Weise gemalt werden. Ein für zwei Tage Diät und für vier Tage Ruhe auferlegendes Recept wird derartig geschrieben, dass man einen Mann mit zwei Balken auf dem Magen und vier über den Füssen zeichnet. Man hat uns sogar von Kriegs- und Liebesliedern berichtet, welche in diesem primitiven Alphabet wiedergegeben worden; doch möchte es scheinen, dass der Leser in diesem Falle grösserer poetischer Einbildungskraft bedarf, als der Verfasser selbst. Es giebt einen aus vier Bildern bestehenden Kriegsgesang:

1. Der Sonnenaufgang.

2. Eine mit einer Hand auf die Erde weisende und mit der andern zum Himmel gerichtete Figur.

3. Der Mond mit zwei menschlichen Beinen.

4. Eine die östliche Frau, d. h. den Abendstern, personificirende Gestalt.

Diese vier Symbole sollen für den Indianer folgenden Sinn haben:

Ich erhebe mich, um des Krieges Pfad zu suchen;
Erde und Himmel sind vor mir;
Ich gehe bei Tag und bei Nacht;
Und der Abendstern ist mein Führer.

Als Probe eines Liebesliedes wollen wir nun anführen:

1. Eine einen mit magischer Kraft begabten Gott (monedo) darstellende Figur.
2. Eine die Trommel schlagende und singende männliche Figur, mit Linien von ihrem Munde.
3. Eine von einem geheimen Häuschen umgebene Figur.
4. Zwei durch einen zusammenhängenden Arm verbundene Körper.
5. Eine Frau auf einer Insel.
6. Eine schlafende Frau, Linien von seinem (des Mannes) Ohre ihr zugerichtet.
7. Ein rothes Herz in einem Kreise.

Dieses Gedicht soll folgende Gefühle ausdrücken:

1. Meine Gestalt und Person machen mich gross —
2. Höre die Stimme meines Gesanges, es ist meine Stimme.
3. Ich decke mich mit geheimen Decken.
4. All deine Gedanken sind mir bekannt, erröthe!
5. Ich könnte dich hierher ziehen, wärst du auch noch so weit entfernt —
6. Wärest du selbst in der andern Hemisphäre —
7. Ich würde zu deinem nackten Herzen reden.

Alles, was wir hierauf sagen können, ist, dass wenn die Indianer diese Schrift lesen können, so sind sie in die Geheimnisse der Liebe eingeweihter als die Richter der alten Cours d'amour. Wahrscheinlich sind diese Kriegs- und Liebeslieder dem

Volke schon im Voraus bekannt, und diese Schriften sollen im Gemüthe nur wieder wachrufen, was sich im Gedächtniss des Lesers noch befindet. Es ist eine Art mnemonischer Schrift, welche von Missionären zu ähnlichen Zwecken häufig mit gutem Erfolge benutzt wurde. So sind z. B. in der von Eliot in die Sprache von Massachusetts besorgten Bibelübersetzung die Verse 25 bis 32 des dreissigsten Capitels der Proverbia wiedergegeben durch eine Ameise, ein Kaninchen, eine Heuschrecke, eine Spinne, einen Fluss (das Sinnbild für Bewegung), einen Löwen, ein Windspiel, einen jungen Bock und einen König und einen Mann, der sich thörichterweise aufrichtet, um Hand an den Himmel zu legen. Diese Symbole erleichtern ohne Zweifel dem Leser, sich der richtigen Reihefolge der Verse zu erinnern; ohne einen Commentar aber, oder ohne eine vorläufige Kenntniss des Textes würden sie aber vollkommen unnütz sein.

Es wird uns berichtet, dass, als der berühmte Testéra, ein Bruder des Kammerherrn Franz I., welcher acht oder neun Jahre nach der Einnahme von Mexico nach Amerika kam, es unmöglich fand, die Sprache der Eingeborenen zu lernen, er sie vermittelst Bilder in der biblischen Geschichte und den Hauptlehren der christlichen Religion unterwies. Diese Abbildungen machten auf die an diese Art der Darstellung gewohnten Gemüther des Volks einen grössern Eindruck, als alle andern von den Missionären angewandten Mittel. Doch muss hierbei wieder bemerkt werden, dass diese Bilder, falls sie nicht von Dollmetschern erläutert wurden, für die gaffende Menge der Eingeborenen keinen Sinn haben konnten. Die ausführlichste Erklärung über diesen Gegenstand findet sich in dem Werke: »Hiéroglyphes de la Conversion, où par des estampes et des figures on apprend aux naturels à désirer le ciel« von T. Baptiste.

Es ist kein Beleg vorhanden, um zu beweisen, dass die Indianer des Nordens jemals über die rohen Versuche hinausgingen, welche wir so eben beschrieben haben, und von denen sich zahlreiche Beispiele in dem umfangreichen, unter den Auspicien des Congresses herausgegebenen Werke Schoolcrafts: »Historical and Statistical Information respecting the History, Condition, and

Prospects of the Indian Tribes of the United States«, Philadelphia, 1851—1855, finden. Wir vermögen unter den wandernden Stämmen des Nordens nichts aufzuspüren, das sich irgendwie als Literatur ausweisen könnte, und so lange ein wirkliches »Livre des Sauvages« diese Lücke nicht ausfüllt, müssen sie für literaturlose Racen gelten [4].

Ein ganz anderes Bild eröffnet sich, wenn wir unsere Augen der Bevölkerung Central- und Südamerika's, d. h. der Race zuwenden, welche Mexico, Guatemala und Peru zur Zeit der spanischen Eroberung bewohnten. Die von Lord Kingsborough veröffentlichten mexicanischen Hieroglyphen dürfen nicht auf eine Stufe mit den Totems und gemalten Kritzeleien der Rothhäute gestellt werden. Sie sind vor Allem von einem weit künstlerischeren Charakter, mehr conventional in ihren Formen und desshalb in ihrer Bedeutung bestimmter. Sie sind colorirt, auf Papier geschrieben und in vielen Beziehungen den hieroglyphischen Inschriften und hieratischen Papyri Egyptens ebenbürtig. Selbst die Idee des zum Ohre durch das Auge Sprechens, und die Darstellungsweise des Tons vermittelst Bildern waren den Mexicanern geläufig, obgleich sie sich ihrer phonetischen Zeichen nur zur Bezeichnung von Orts- und Personennamen bedient zu haben scheinen. Der wesentliche Zweck der mexicanischen hieroglyphischen Manuscripte lag in der That nicht darin, dem Leser neue Kenntnisse beizubringen, sondern ihn durch mnemonische Hülfsmittel an das früher Gelernte zu erinnern. Dies wird von den besten Autoritäten anerkannt, von Männern, welche die Indianer kurz nach der Eröffnung des ersten Verkehrs mit Europäern zu beobachten Gelegenheit hatten, und deren Berichten über die im Volksmunde lebende Literatur und die hieroglyphischen Schriften wir unbedingten Glauben schenken dürfen. Acosta erzählt uns in seiner »Historia natural y moral«, VI. 7, dass die Indianer noch zu seiner Zeit die Ansprachen und Reden ihrer alten Redner und viele von ihren Volksdichtern verfassten Gesänge nur aus dem Gedächtniss zu wiederholen pflegten. Da man dieselben nicht mit Hieroglyphen oder den von den Mexicanern benutzten Schriftzeichen wiedergeben konnte, so wurden dergleichen Reden und

Gesänge sorgsam auswendig gelernt. In hierzu bestimmten Gymnasien und Schulen wurden diese und andere Dinge den Jünglingen von ältern Leuten gelehrt, in deren Gedächtniss sie fest eingewurzelt waren. Die jungen Männer, welche zu Rednern erzogen wurden, mussten die alten Compositionen wörtlich auswendig lernen, und als die Spanier kamen und sie spanisch zu lesen und zu schreiben lehrten, begannen die Indianer bald für sich selbst zu schreiben, eine von vielen Augenzeugen beglaubigte Thatsache.

Las Casas, der treue Freund der Indianer, schreibt:

»Man sollte wissen, dass sich in allen Staaten dieses Landes, in den Königreichen Neuspaniens und anderswo, unter anderen Professionen auch die der Chronisten und Historiker befand. Sie besassen eine ausgebreitete Kenntniss von den frühesten Zeiten und von allen die Religion, die Götter und deren Verehrung betreffenden Gegenständen. Sie kannten die Städtegründer und die Geschichte ihrer alten Könige und Reiche. Sie kannten die Wahlgesetze und das Erbfolgerecht, die Anzahl und den Charakter ihrer vormaligen Herrscher, ihre Werke und bemerkenswerthen Thaten, ob sie gut oder böse waren, und wussten ob sie gut oder schlecht regiert hatten. Sie kannten die in alten Tagen durch Tugend und Heldenthum ausgezeichneten Männer, was für Kriege sie geführt, und wie sie sich hervorgethan, wer die ersten Ansiedler gewesen, was sie für alte Gebräuche gehabt, die Triumphe und die Niederlagen, welche sie erlebt. Sie wussten in Wirklichkeit alles, was zur Geschichte gehörte, und waren im Stande, über alle Ereignisse der Vergangenheit Bericht zu erstatten . . . Es lag diesen Chronisten ebenfalls die Berechnung der Tage, Monate und Jahre ob, und obschon sie nichts unserer Schrift Vergleichbares hatten, so vermochten sie trotzdem durch ihre Symbole und charakteristischen Zeichen Alles zu verstehen; sie hatten ihre grossen Bücher, welche so sinnreich und kunstvoll verfasst waren, dass ihnen unser Alphabet wirklich wenig nützen konnte . . . Unsere Priester haben diese Bücher gesehen, und ich habe sie auch gesehen, wenn auch viele von ihnen auf Anstiften der Mönche verbrannt wurden, weil man befürchtete, dass sie das Werk der Bekehrung erschweren würden. Oftmals, wenn die schon bekehrten

Indianer einige Worte oder gewisse Punkte der christlichen Lehre vergessen hatten, begannen sie, weil sie unsere Bücher nicht lesen konnten, mit ihren eigenen Symbolen und Charakteren auf das Sinnreichste zu schreiben und die Figuren, welche entweder dem Sinne oder dem Klange unserer Worte entsprechen, niederzuzeichnen. Ich für meine Person habe einen grossen Theil der christlichen Lehre in Figuren und Bildern dargestellt gesehen, und sie lesen dieselben, wie wir die Zeichen eines Briefes lesen, und dies ist ein ausserordentlicher Beweis ihres Genies... Es war niemals ein Mangel an Chronisten. Der Beruf erbte vom Vater auf den Sohn und war im ganzen Staate sehr angesehen; jeder Historiker unterrichtete zwei oder drei seiner Verwandten. Er hielt sie in fortwährender Uebung, und sie erholten sich von ihm Rath, so oft sie auf einen zweifelhaften Punkt in der Geschichte stiessen . . . Aber diese jungen Historiker waren nicht die einzigen, welche seine Hülfe in Anspruch nahmen; Könige, Prinzen und Priester baten ihn um seinen Rath. So oft sich über Ceremonien, Religionsvorschriften, religiöse Fasten oder über irgend etwas von Bedeutung in der Geschichte des alten Königreichs ein Zweifel erhob, eilte Jedermann zu diesen Chronisten und fragte sie um Auskunft.«

Trotz des religiösen Eifers der Dominicaner- und Franciscaner-Mönche entrannen einige wenige dieser hieroglyphischen Handschriften den Flammen, und diese können noch jetzt in einigen unserer öffentlichen Bibliotheken als merkwürdige Ueberbleibsel einer beinahe verschwundenen und vergessenen Literatur in Augenschein genommen werden. Die erste Sammlung derartiger Manuscripte und anderer amerikanischen Alterthümer verdanken wir dem Eifer des mailändischen Antiquars Boturini, welchen der Papst im Jahre 1736 zur Ordnung gewisser geistlichen Angelegenheiten ausgesandt hatte, und der seinen achtjährigen Aufenthalt in der neuen Welt dazu benuzte, alles was er konnte, aus den zerstreuten Trümmern des alten Amerika zu retten. Bevor er indessen seine Schätze nach Europa zu schaffen vermochte, beraubte ihn der spanische Vicekönig seiner Kostbarkeiten, und als er sich endlich mit dem Reste seiner Sammlung davon gemacht, ward er

von einem englischen Kreuzer aufgefangen und verlor Alles. Der in Mexico zurückgebliebene Theil der Sammlung ward der Gegenstand vieler Processe und wurde endlich, nachdem er durch die Hände Veytia's und Gama's gegangen und von beiden beträchtlich vergrössert worden war, in öffentlicher Auction verkauft. Humboldt, der zu jener Zeit gerade durch Mexico reiste, kaufte einige Handschriften und übermachte sie dem königlichen Museum zu Berlin. Andere kamen in den Besitz von Privatleuten, indessen ist nach manchen Wechselfällen die grosse Mehrzahl derselben entweder von den öffentlichen Bibliotheken, oder von privaten Sammlern in Europa erworben worden. Der werthvollste Theil dieser vom Unglück verfolgten Ueberbleibsel befindet sich in den Händen des M. Aubin, der im Jahre 1830 von der französischen Regierung nach Mexico entsandt worden war und sich beinahe zwanzig Jahre demselben Unternehmen widmete, das Boturini ein Jahrhundert vorher begonnen hatte. Er kaufte entweder die zerstreuten Fragmente der Sammlungen Boturini's, Gama's und Pichardo's, oder verschaffte sich genaue Abschriften derselben, und hat, wenn auch nicht die vollständigste, so doch die werthvollste und auf das Verständigste geordnete Sammlung amerikanischer Antiquitäten nach Europa gebracht. Wir verdanken dem Herrn Aubin ebenfalls unsere erste wichtige Kenntniss von dem wirklichen Wesen der alten mexicanischen Schrift, und wir erwarten zuversichtlich, dass er auf seinem eigenen Gebiete einen ebenso grossen Triumph erlangen werde, als Champollion, dem Entzifferer der egyptischen Hieroglyphen, zu Theil geworden.

Eine wesentliche Hülfe zur Entzifferung der hieroglyphischen Handschriften der Amerikaner werden einige Bücher gewähren, welche bald nach der Eroberung Mexico's von Eingeborenen, die die Kunst der alphabetischen Schrift von ihren spanischen Bezwingern erlernt hatten, niedergeschrieben worden waren. Ixtlilxochitl, ein Sprössling der königlichen Familie von Tetzcuco, den die spanische Regierung als Dolmetscher benutzte, verfasste eine Geschichte seines Vaterlandes von den frühesten Zeiten bis auf die Ankunft des Cortez. Bei der Abfassung seiner Geschichte benutzte er die hieroglyphischen Malereien, welche ihm die alten

Chronisten erklärt hatten. Einige dieser Gemälde, welche die Quellen des mexicanischen Geschichtschreibers bildeten, hat Herr Aubin wieder aufgefunden, und wie sie dem Historiker bei der Auffassung seines Werkes behülflich waren, so unterstützt jetzt jenes Geschichtswerk den Gelehrten bei der Entzifferung der Bilderschrift. Die amerikanische Philologie muss sich zuerst mit solchen Werken, wie uns Ixtlilxochitl eins überliefert hat, beschäftigen. Sie nehmen für den Forscher amerikanischer Antiquitäten dieselbe Stellung ein, wie Manetho für den Erklärer der egyptischen Hieroglyphen, oder Berosus für den Entzifferer der Keilinschriften. Sie sind in Dialekten geschrieben, welche nicht über dreihundert Jahre alt sind und noch jetzt von einer grossen Menge von Eingeborenen gesprochen werden, natürlich mit solchen Modificationen, als drei Jahrhunderte hervorbringen müssen. Sie geben uns Alles, was von der Geschichte, Mythologie und Religion unter dem Volke noch bekannt war, das die Spanier im vollen Besitze der Vortheile einer langbestehenden Civilisation in Central- und Südamerika vorfanden. Obwohl wir nicht in ihnen das anzutreffen erwarten dürfen, was wir Geschichte zu nennen gewohnt sind, so sind sie demungeachtet von grossem historischen Interesse, da sie uns in allgemeinen Umrissen mit den Wanderungen, Kriegen, Herrschergeschlechtern und Revolutionen einer längst entschwundenen Vergangenheit vertraut machen, wie etwa die Logographen, welche die Griechen zu der Zeit des Solon in Ehren hielten, oder an denen die Römer noch zur Zeit des Cato glaubten. Sie lehren uns, dass die für Europa vor wenigen Jahrhunderten eröffnete neue Welt in ihren eigenen Augen eine alte Welt war, welche sich in ihrem Wesen und Trachten von der unsrigen nicht so sehr unterschied, als wir uns einreden möchten, wenn wir von den Rothhäuten Amerika's sprechen, oder wenn wir die Berichte der spanischen Eroberer lesen, welche, um ihr Recht zu begründen, sie wie wilde Thiere zu behandeln, behaupteten, dass die amerikanischen Ureinwohner keine menschlichen Seelen besässen.

Das heilige Buch des Volkes von Guatemala, das »Popol Vuh«, dessen Originaltext der Abbé Brasseur de Bourbourg so

eben mit einer wörtlichen französischen Uebersetzung veröffentlicht hat, nimmt unter den von Eingeborenen in ihrer eigenen Muttersprache verfassten und von ihnen mit lateinischen Buchstaben niedergeschriebenen Werken einen sehr hervorragenden Platz ein. Nur zwei Werke können sich mit ihm vergleichen, welche für den amerikanischen Archäologen und Philologen von ähnlichem Interesse sind; wir meinen den in Nahuatl, der alten Sprache Mexico's, vorhandenen «Codex Chimalpopoca« und den im guatemalischen Dialekt geschriebenen »Codex Cakchiquel«. Diese beiden Codices müssen mit dem vom Abbé Brasseur de Bourbourg unter dem Titel »Popol Vuh« herausgegebenen Werk für alle kritische Untersuchungen über die Antiquitäten des amerikanischen Volkes den Ausgangspunkt bilden.

Die erste Frage, welche in Betreff derartiger Bücher zu beantworten ist, beschäftigt sich mit ihrer Aechtheit oder Unächtheit, d. h. ob sie wirklich das sind, was sie zu sein behaupten, nämlich Werke, die ungefähr drei Jahrhunderte alt sind, auf den mündlichen Ueberlieferungen und bilderartigen Documenten der alten Einwohner Amerika's beruhen und in den zur Zeit des Columbus, Cortez und Pizarro gebräuchlichen Dialekten abgefasst sind. Was der Abbé Brasseur de Bourbourg über diesen Punkt zu sagen weiss, beschränkt sich auf Folgendes: — Die Handschrift wurde zuerst gegen Ende des siebzehnten Jahrhunderts vom Pater Francisco Ximenes entdeckt. Er war Pfarrer in Santo-Tomas Chichicastenango, das ungefähr drei Lieues südlich von Santa-Cruz del Quiché und zweiundzwanzig Lieues nordöstlich von Guatemala liegt. Er war in den Landesdialekten Guatemala's wohl bewandert und hat ein Wörterbuch in drei seiner Hauptsprachen hinterlassen, seinen »Tesoro de las Lenguas Quiché, Cakchiquel y Tzutohil«. Dieses niemals gedruckte Werk füllt zwei Bände, im zweiten befindet sich eine Abschrift des von Ximenes entdeckten Manuscripts. Ximenes schrieb ebenfalls eine vierbändige Provinzialgeschichte der Prediger von San-Vincente de Chiapas y Guatemala, und hinterliess zwei Abschriften derselben. Als aber der Abbé Brasseur de Bourbourg Guatemala bereiste, existirten nur noch drei Bände, welche werthvolle Nachrichten über

die Geschichte und Ueberlieferungen des Landes enthalten sollen. Der erste Band umfasst die spanische Uebersetzung der jetzt unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmenden Handschrift. Der Abbé Brasseur de Bourbourg copirte diese Uebersetzung im Jahre 1855. Ungefähr um dieselbe Zeit befand sich auch gerade ein deutscher Reisender, Dr. Scherzer, in Guatemala und verschaffte sich Abschriften von den Werken des Ximenes. Sie wurden 1856 [5] in Wien gedruckt. Der französische Abbé wollte sich indessen nicht mit einem blossen Abdruck des Textes und der von Ximenes besorgten spanischen Uebersetzung begnügen, zumal er diese Uebersetzung für unzuverlässig und häufig unverständlich erklärte. Während seiner Reisen in Amerika hatte er mehrere einheimische Dialekte praktisch kennen gelernt, besonders das Quiché, welches noch heutigen Tages von ungefähr 600,000 Seelen in verschiedenen Mundarten gesprochen wird. Seine Stellung als Geistlicher brachte ihn in unaufhörlichen Verkehr mit diesen Leuten, und er begann mit Hülfe der Handschriften des Ximenes seine eigene Uebersetzung der alten Chroniken des Quiché, während er unter ihnen weilte und sie wie lebende Wörterbücher benutzen konnte. Von dem Zeitpunkt, da Ximenes die Handschriften auffand, bis zu dem, wo sie der Abbé Brasseur de Bourbourg herausgab, scheint Alles offen und klar zu sein. Es bleibt aber noch immer ein Jahrhundert übrig, über das Rechenschaft gegeben werden muss, wir meinen den Zeitraum, der zwischen dem Ende des sechszehnten Jahrhunderts, der muthmasslichen Abfassungszeit des Originals, und dem des siebzehnten liegt, als Ximenes es in Chichicastenango zuerst entdeckte. Hierüber fehlt noch jede weitere Auskunft. Wir können uns indessen auf die Auctorität des Manuscripts selbst berufen, welches die königlichen Dynastien bis auf die spanische Eroberung anführt und mit den Namen der beiden Prinzen Don Juan de Rojas und Don Juan Cortes, den Söhnen Tecums und Tepepuls, endet. Obwohl diese Prinzen den Spaniern gänzlich unterthan waren, durften sie doch die königlichen Abzeichen bis zum Jahr 1558 beibehalten, und kurz nach dieser Zeit soll die Handschrift abgefasst worden sein. Der Verfasser sagt selbst, dass er schrieb, »nachdem das Wort

Gottes (chabal Dios) inmitten des Christenthums gepredigt worden, und dass er es that, weil das Volk nicht länger das »Popol Vuh« sehen konnte, in dem sich deutlich angegeben fand, dass sie von der andern Seite der See kamen, der Bericht unsers Lebens im Lande des Schattens, und wie wir Licht und Leben sahen«. Niemand hat versucht, für dieses Buch ein übermässiges Alter oder eine geheimnissvolle Auctorität zu beanspruchen. Es wird anerkannt, dass es geschrieben worden sei, als die Castilier im Lande Herren waren, als Bischöfe das Wort des Dios, des neuen Gottes, predigten, als die alten Ueberlieferungen des Volkes allmählig auszusterben begannen. Selbst der vom Abbé Brasseur de Bourbourg ihm gegebene Titel »Popul Vuh« wird von seinem Verfasser nicht beansprucht. Dieser berichtet, dass er schrieb, als das »Popol Vuh« nicht mehr gesehen wurde. Nun bedeutet aber »Popul Vuh« das Buch des Volkes, und bezieht sich auf die Traditionsliteratur, in der alles, was von der frühen Geschichte der Nation, ihrer Religion und ihren Ceremonien bekannt war, von Geschlecht auf Geschlecht überliefert worden war. Leider hat der Abbé Brasseur de Bourbourg die Anwendung dieses Namens auf das vom Pater Ximenes entdeckte Manuscript sanctionirt, und hat es absichtlich mit »Livre sacré« übersetzt, anstatt es mit »Livre national« oder, wie Ximenes vorgeschlagen, mit »Libro del comun« wiederzugeben. Derartige kleine Ungenauigkeiten bringen oft grosse Verwirrung hervor. Nur der Wunsch, einen schönklingenden Titel zu haben, konnte den Herausgeber verleiten, diesen Fehler zu begehen, denn er gesteht in seinem Werke selbst, dass es kein Anrecht auf den Titel »Popol Vuh« habe, und dass »Popol Vuh« nicht »Livre sacré« bedeute. Ebenso wenig Grund liegt für die Vermuthung des gelehrten Abbé vor, dass die beiden ersten Bücher der Quiché-Handschrift eine beinah wörtliche Umschreibung des »Popol Vuh« enthalten, oder dass das »Popol Vuh« das Original des »Teo-Amoxtli«, oder des heiligen Buches der Tolteken gewesen. Alles was wir wirklich wissen ist, dass der Verfasser sein anonymes Werk schrieb, weil das »Popol Vuh« — das Volksbuch oder die nationale Tradition — dem Aussterben nahe war, und dass er in den ersten beiden Abschnitten

die alten der ganzen Race gemeinsamen Sagen zusammenfasste, während er die beiden letzten den historischen Annalen der Quiché, der zur Zeit der Eroberung im heutigen Staate Guatemala herrschenden Nation, widmete. Wenn wir die Handschrift in diesem Lichte betrachten, so findet sich in ihrem Charakter und ihrem Inhalte nichts Verdächtiges. Der Autor wünschte die Geschichten, welche er in seiner Kindheit von seinen Göttern und seinen Vorfahren gehört, vom Untergange zu retten. Obgleich sich die allgemeinen Umrisse dieser Sagen theils in den Schulen, theils in den bilderschriftlichen Manuscripten erhalten haben mochten, so hatte die spanische Eroberung doch Alles in Verwirrung gebracht, und der Verfasser musste sich wahrscheinlich vorzugsweise auf seine eigenen Erinnerungen verlassen. Fortlaufende Geschichte derartigen Erinnerungen zu entnehmen, ist aber einfach unmöglich. Alles ist vage, sich widersprechend, wunderbar und seltsam. Consecutive Geschichte ist ein moderner Begriff, welchen nur wenige alten Völker ahnten. Wenn wir die wirklichen Worte des »Popol Vuh« hätten, so würden wir wahrscheinlich in denselben nicht mehr Geschichte finden, als in den Quichémanuscripten, die uns vorliegen. Ab und zu glaubt man wirklich gewisse Perioden und Grenzen zu bemerken, aber auf der nächsten Seite ist alles wieder chaotisch. Das Bekenntniss mag Manchem schwer fallen, dass man trotz der Traditionen über die frühen Wanderungen des Cecrops und Danaus nach Griechenland, trotz der homerischen Gesänge über den trojanischen Krieg und trotz der Geschlechtsregister der alten griechischen Dynastien, von der Geschichte Griechenlands vor den Olympiaden nichts weiss, und herzlich wenig selbst später. Der wahre Historiker wird sich indessen über diesen Gegenstand keine Illusionen machen und selbst vor den plausibelsten Reconstructionsversuchen seine Augen schliessen.

Dasselbe ist hundertfach verstärkt der Fall mit der alten Geschichte der Urracen Amerika's, und je früher diese Thatsache anerkannt wird, um so vortheilhafter wird es für das Ansehen der amerikanischen Gelehrten sein. Selbst die Ueberlieferungen von den Wanderungen der Chichimeken, Colhuas und Nahuas, welche

den Stapelplatz für alle amerikanischen Archäologen abgeben, sind wenig besser als die griechischen Sagen über die Pelasger, Aeoler und Ionier. Es wäre reine Zeitverschwendung, aus derartigen Bestandtheilen eine systematische Geschichte aufrichten zu wollen, die früher oder später von einem Niebuhr, Grote oder Lewis vernichtet werden muss.

Wenn wir aber auch keine Geschichte in den Berichten über die alten Racen Guatemala's finden, so liefern sie uns doch hinreichendes Material, um ihren Charakter zu studiren, ihre Religion und Mythologie zu analysiren, ihre Grundsätze über Moral, ihre Ansichten über Tugend, Schönheit und Tapferkeit mit denen anderer Menschenracen zu vergleichen. Dies ist der Reiz, der wahre und bleibende Reiz derartiger Werke, von denen uns eins der Abbé Brasseur de Bourbourg zum ersten Male in einer zuverlässigen Uebersetzung überreicht hat. Ein Umstand mag vielleicht unglücklicherweise auch diesen Reiz zerstören. Es ist nämlich möglich, dass die Verfasser dieses und anderer amerikanischen Manuscripte den Einfluss europäischer und christlicher Ideen mehr oder weniger bewusst verspürten, und wenn dem so war, so haben wir keine genügende Garantie dafür, dass die von ihnen erzählten Geschichten die Sinnesart der Amerikaner in ihrer ursprünglichen und wahren Gestalt darstellen. Einzelne Uebereinstimmungen zwischen dem alten Testamente und der Quichéhandschrift sind wirklich auffallend. Doch selbst, wenn wir den Einfluss des Christenthums zulassen, so enthalten diese amerikanischen Traditionen noch so viel von der nationalen Literatur anderer Völker Abweichendes, dass wir sie ruhig als ein ächtes geistiges Product des amerikanischen Bodens ansehen dürfen. Um unsere Bemerkungen zu begründen, wollen wir zum Schlusse einige Auszüge geben, doch dürfen wir nicht vom Abbé Brasseur de Bourbourg scheiden, ohne ihm unsere Dankbarkeit für sein treffliches Werk zu bezeigen, und ohne unsere Hoffnung auszusprechen, dass er seinen Plan ausführen und eine in den einheimischen Dialekten geschriebene Documentensammlung zum Nutzen und Frommen der amerikanischen Archäologen und Philologen herausgeben

möge, eine Sammlung, deren erster Band das vorliegende Werk bilden soll.

Auszüge aus dem »Popol Vuh«.

Die Quichéhandschrift beginnt mit einem Bericht über die Schöpfung. Wenn wir ihn in der wörtlichen Uebersetzung des Abbé Brasseur de Bourbourg mit allen den seltsamen Namen göttlicher und anderer Wesen, welche als Theilnehmer in derselben auftreten, lesen, so hinterlässt er keinen sehr klaren Eindruck in unsrer Erinnerung. Doch wenn wir ihn wieder und wieder lesen, treten einzelne Gestalten deutlicher hervor und überzeugen uns, dass sein Fundament einige gute Gedanken in sich birgt, und dass diese später von einem Nachwuchs phantastischen Unsinns bedeckt und entstellt wurden. Für den Augenblick lassen wir daher lieber alle Eigennamen aus, da sie nur das Gedächtniss verwirren und selbst für den Gelehrten keinen deutlichen Sinn haben. Es wird langfortgesetzten Studiums bedürfen, ehe die Frage endgültig entschieden werden kann, ob die in so reichlicher Weise der Gottheit gegebenen Namen als Namen so vieler verschiedenen Persönlichkeiten, oder als Namen verschiedener Manifestationen einer und derselben Macht anzusehen sind. Sie sind auf jeden Fall für uns bedeutungslos, so lange wir keine bestimmteren Begriffe, als es uns bis jetzt die Materialien ermöglichen, mit so unharmonischen Tönen als Tzakol, Bitol, Alom, Qaholom, Hun-Ahpu-Vuch, Gucumatz, Quax-Cho u. d. m. verknüpfen können. Die ihnen zugeschriebenen Bedeutungen sind in einigen Fällen sehr passend, wie z. B. der Schöpfer, der Bildner, der Erzeuger, der Beleber, der Herrscher, der Herr der grünen Kugelfläche, der Herr der himmelblauen Oberfläche, das Herz des Himmels; in anderen Fällen können wir den ursprünglichen Sinn der Namen nicht ergründen, wenn uns derartige begegnen, wie: die befiederte Schlange, der weisse Eber, le tireur de sarbacane au sarigue u. d. m., sie klingen für unsere Ohren einfach sinnlos. Nun gut, die Quichés glaubten an eine Zeit, in der Alles, was sich im Himmel und auf Erden befindet, gebildet wurde. Alles war damals in der Schwebe, Alles ruhig und still, Alles unbeweglich, Alles friedlich,

und der weite Himmelsraum war leer. Es existirte kein Mensch, kein Thier, kein Ufer, kein Baum, nur der Himmel bestand. Die Oberfläche der Erde konnte man nicht sehen, es war nur vorhanden die stille, ausgebreitete See und über ihr der Himmel. Göttliche Wesen schwebten wie ein zunehmendes Licht über den Wassern. Man vernahm ihre Stimme, wenn sie nachdachten und beriethen, und als die Dämmerung anbrach, erschien der Mensch. Dann erging an die Wasser der Befehl, sich zurückzuziehen, die Erde ward errichtet, dass sie Frucht trage, und dass das Tageslicht scheinen möge am Himmel und auf der Erde.

»Denn wir werden«, sagten sie, »weder Ruhm noch Ehre von Allem, was wir geschaffen haben, erlangen, ehe ein menschliches Wesen — ein mit Vernunft begabtes Wesen — besteht.« »Erde«, sagten sie, und im Augenblick war die Erde gebildet. Einem Dunste gleich erhob sie sich zur Wesenheit, Berge erschienen aus den Wassern wie Seekrebse, und die grossen Berge waren geschaffen. So war die Schöpfung der Erde, als sie von denen gebildet wurde, welche das Herz des Himmels, das Herz der Erde sind; denn so hiessen sie, welche ihnen zuerst Fruchtbarkeit verliehen, da Himmel und Erde noch träge Massen waren und in der Mitte der Wasser schwebten.«

Dann folgt die Erschaffung der Thierwelt, und die Enttäuschung der Götter, als sie den Thieren befahlen, ihren Namen zu nennen, und die, welche sie erschaffen hatten, zu ehren. Da sprachen die Götter zu den Thieren:

»Ihr werdet verwandelt werden, weil ihr nicht reden könnt. Wir haben eure Sprache verändert. Ihr sollt eure Nahrung und eure Höhlen in den Wäldern und Klippen haben; denn unser Ruhm ist nicht vollkommen, und ihr fleht uns nicht an. Doch sollen Wesen erscheinen, welche uns begrüssen können, wir werden ihnen Gehorsam beibringen. Thut eure Pflicht; was euer Fleisch betrifft, so wird es durch den Zahn zerrissen werden.«

Sodann folgt die Erschaffung des Menschen. Sein Fleisch war aus Erde gemacht (terre glaise). Aber der Mensch war ohne Zusammenhang und Macht, träge und wässerig, er konnte sein Haupt nicht drehen, sein Gesicht war trübe, und obgleich er die

Gabe der Sprache besass, war er ohne Verstand. Er war bald wieder im Wasser verschwunden.

Und die Götter beriethen zum zweiten Male, wie sie Wesen, welche sie anbeten würden, schaffen könnten, und nach einigen magischen Ceremonien wurden die Menschen aus Holz gebildet, und sie vervielfältigten sich. Aber sie hatten kein Herz, keinen Verstand, keine Ahnung von ihrem Schöpfer: sie erhoben nicht ihre Köpfe zu ihrem Bildner, und sie welkten dahin und wurden von den Wassern verschlungen.

Dann folgt eine dritte Schöpfung, der Mann wird aus einem Baum, der tzité heisst, gebildet, und das Weib aus dem Mark eines Rohrs, dessen Name sibac ist. Auch sie dachten und sprachen nicht von dem, der sie gebildet, und sie wurden gleichfalls von den Wassern weggeschwemmt und vernichtet. Die ganze Natur — Thiere, Bäume und Steine, — wandten sich gegen die Menschen, um die von ihrer Hand erlittenen Unbilden zu rächen, und das einzige Ueberbleibsel jener frühern Race besteht in kleinen, noch jetzt in den Wäldern lebenden Affen.

Dann folgt eine Geschichte von ganz anderm Charakter, welche den Fortgang der Ereignisse vollständig unterbricht. Sie hat nichts mit der Schöpfung zu thun, obgleich sie damit endet, dass zwei ihrer Helden in Sonne und Mond verwandelt werden. Die Erzählung hat viele Aehnlichkeit mit den brahmanischen Fabeln oder den deutschen Märchen. Einige ihrer Hauptpersonen sind offenbar göttliche Wesen, welche zur Menschennatur herabsinken, und in diesem Zustande so seltsame und unglaubliche Thaten und Streiche verrichten, dass man sich beim Lesen derselben mitten in die arabischen Nächte versetzt glauben könnte. Den Kämpfen der beiden Lieblingshelden gegen die grausamen Prinzen von Xibalba mögen Erinnerungen an historische Ereignisse zu Grunde liegen; ein Versuch aber, diese aus dem sie umgebenden Gewebe von Fabeln herauszuwinden, würde vollständig hoffnungslos sein. Das Hauptinteresse der amerikanischen Erzählung besteht in den Punkten, in denen sie den Sagen der alten Welt ähnelt. Wir wollen nur zwei anführen — die wiederholte Wiederbelebung der Hauptthelden, die, nachdem sie verbrannt,

zu Pulver zerstampft und im Wasser zerstreut worden, als Fische wiedergeboren und in Menschen verwandelt werden, — und die Einführung von mit Vernunft und Sprache begabten Thieren. Wie in den deutschen Sagen gewisse Absonderlichkeiten in dem Aeussern und in den natürlichen Gewohnheiten mancher Thiere gern durch Ereignisse erklärt werden, die einst zu einer gewissen Zeit stattfanden, — z. B. der Stumpfschwanz des Bären, durch sein Unglück, als er auf dem Eise fischen ging, — so finden wir in den amerikanischen Erzählungen, als die beiden Haupthelden (Hun-Ahpu und Xbalanqué) die Ratze gefangen und sie über dem Feuer erwürgen wollten, dass le rat commença à porter une queue sans poil. Ebenso, weil eine gewisse Schlange einen als Boten ausgesandten Frosch verschlang, aujourd'hui encore les serpents engloutissent les crapauds«.

Diese Geschichte, welche die Aufmerksamkeit aller derjenigen, welche sich für den Ursprung und die Verbreitung von Volkssagen interessiren, im hohen Masse verdient, wird bis an das Ende des zweiten Buches fortgesetzt, und von der Schöpfung des Menschen hören wir nichts mehr, bevor wir an das dritte Buch kommen.

Drei Versuche waren, wie wir gesehen hatten, gemacht worden und hatten ihren Zweck verfehlt. Wir hören jetzt wiederum, dass vor dem Anbruch der Dämmerung, und ehe Sonne und Mond aufgegangen, der Mensch geschaffen wurde, und dass er mit Nahrungsmitteln, nämlich gelbem und weissem Mais, versehen wurde, um sein Blut zu ergänzen. Vier Menschen werden als die wirklichen Ahnherren des Menschengeschlechts oder vielmehr der Quicherace erwähnt. Sie waren weder von den Göttern erzeugt, noch von Frauen geboren, sondern ihre Schöpfung war ein Wunder, das der Schöpfer verrichtete. Sie konnten denken und sprechen, ihre Sehkraft war unbegrenzt, und sie kannten alle Dinge auf einmal. Als sie ihrem Schöpfer für ihr Dasein gedankt, fürchteten sich die Götter, und sie hauchten eine Wolke über die Augen der Menschen, damit sie nur bis zu einer bestimmten Entfernung sehen und nicht den Göttern selbst gleich sein sollten. Während

dann die vier Männer schliefen, gaben ihnen die Götter schöne Weiber, und diese wurden die Ahnmütter aller Stämme, grosser und kleiner. Diese Stämme, sowohl schwarze und weisse, lebten und verbreiteten sich im Osten. Sie verehrten noch nicht die Götter, sondern erhoben nur ihr Antlitz zum Himmel und wussten kaum, was sie hier unten thun sollten. Ihre Gesichtszüge waren lieblich wie ihre Sprache, und ihr Verstand war scharf.

Wir kommen jetzt zu einem sehr interessanten Abschnitte, welcher die Verwirrung der Sprache erklären soll. Ausser den Juden hat sich keine Nation viel mit dem Problem beschäftigt, warum statt einer, mehrere Sprachen bestehen sollten. Grimm bemerkt in seiner Abhandlung über den Ursprung der Sprache: »Es mag auffallen, dass weder das griechische noch das indische Alterthum versucht haben, die Frage nach dem Ursprung und der Mannigfaltigkeit menschlicher Zungen zu stellen und darauf zu antworten. Die heilige Schrift strebte wenigstens das eine der beiden Räthsel, das der Mannigfaltigkeit durch den Thurm zu Babel zu lösen. Ich kenne nur noch eine arme esthische Volkssage, welche dieser Lösung sich etwa an die Seite stellen liesse. Der alte Gott beschloss, als den Menschen ihr erster Wohnsitz zu eng geworden war, sie über den ganzen Erdboden auszubreiten und jedem Volk auch eine besondere Sprache zu ertheilen. In dieser Absicht stellte er einen Kessel mit Wasser zum Feuer, liess die einzelnen Stämme der Reihe nach herantreten und für sich die Töne entnehmen, welche das eingesperrte und gequälte Wasser singend hervorbrachte. Hier also wurde den Menschen wo nicht ihre erste, wenigstens eine neue Sprache durch die Naturlaute eines Elements überwiesen.«

Grimm hätte auch eine andere unter den Thlinkithianen geläufige Sage hinzufügen können, welche offenbar aufkam, um das Vorhandensein verschiedener Sprachen zu erklären. Die Thlinkithianen sind eine von den vier das frühere russische Amerika bewohnenden Racen. Die Russen nennen sie Kaljush, Koljush oder Kolosh, sie bewohnen die Küste vom 60sten bis zum 45sten Grade nördlicher Breite, erstrecken sich jenseits der russischen Grenze bis zum Columbia River und nehmen auch viele der benachbarten

Inseln ein. Weniaminow schätzte ihre Anzahl in den russischen und englischen Colonieen auf 20—25,000. Sie sind augenscheinlich eine untergehende Race, und ihre Legenden, welche zahlreich und voll origineller Ideen zu sein scheinen, würden einer sorgfältigen Prüfung amerikanischer Ethnologen wohl werth sein. Wrangel vermuthete, dass sie mit den mexicanischen Azteken verwandt seien. Diese Thlinkithianen glauben an eine allgemeine Fluth oder Ueberschwemmung, und dass sich die Menschen in einem grossen flossartigen Gebäude retteten. Als das Wasser sank, litt das Gebäude an einem Felsen Schiffbruch und zerborst durch sein Gewicht in zwei Stücke. Die Thlinkithianen blieben mit ihrer Sprache auf der einen Seite, während sich auf der andern alle übrigen Racen der Erde befanden. [6]

Indessen liefert weder die esthische, noch die thlinkithianische Sage schlagende Uebereinstimmungspunkte mit den mosaischen Berichten. Desshalb erheischen die Aehnlichkeiten und die Abweichungen zwischen dem neunten Kapitel der Genesis und dem hier in der Uebersetzung folgenden Abschnitt aus der Quichéhandschrift ganz besondere Aufmerksamkeit: »Alle hatten nur eine Sprache, und bis dahin riefen sie weder Holz noch Steine an; sie gedachten allein des Wortes des Schöpfers, des Herzens des Himmels und der Erde.«

»Und sie sprachen, während sie über das, was beim Anbruch des Tages noch verborgen war, nachdachten; und voll vom heiligen Worte, voll von Liebe, Gehorsam und Furcht verrichteten sie ihre Gebete, und ihre Augen zum Himmel erhebend, baten sie um Söhne und Töchter:

»Heil! O Schöpfer und Bildner, Du siehst und hörst uns, verlasse uns nicht, o Gott, Du bist im Himmel und auf Erden, Herz des Himmels, Herz der Erde! Verleihe uns Kinder und Nachkommen, so lange als die Sonne und die Dämmerung sich erheben. Gewähre Saat und Licht. Lass uns stets auf offenem Pfade wandeln, auf Wegen ohne Hinterhalt. Lass uns stets mit den Unsrigen in Ruhe und Frieden leben. Möge unser Dasein glücklich dahinfliessen. Gieb uns ein vorwurfsfreies Leben. Verleihe Saat für den Herbst und sende Licht.«

»Dann schickten sie nach der Stadt Tulan, wo sie ihre Götter empfingen.«

»Und als sich alle Stämme dort gesammelt hatten, ward ihre Sprache verändert, und nachdem sie in Tulan angekommen, verstanden sie einander nicht mehr. Dort trennten sie sich, und einige wandten sich nach Osten, andere kamen hierher. Selbst die Sprache der vier Ahnherren des Menschengeschlechts ward verschieden.«

»Ach,« sprachen sie, »wir haben unsere Sprache verlassen. Wie konnte dies zugehen? Wir sind verloren! Wie konnten wir uns zum Irrthum verleiten lassen? Wir hatten nur eine Sprache als wir nach Tulan kamen, und unsere Religion war dieselbe. Was wir gethan haben, war nicht recht,« antworteten alle Stämme in den Wäldern und unter den Lianen.«

Der übrige Theil des Werkes, das im Ganzen aus vier Büchern besteht, ist mit einem Bericht über die Wanderungen der östlichen Stämme und ihre verschiedenen Niederlassungen ausgefüllt. Die vier Ahnherren des Menschengeschlechts scheinen ein sehr langes Leben gehabt zu haben, und als sie endlich starben, verschwanden sie auf eine geheimnissvolle Weise. Sie hinterliessen ihren Söhnen die sogenannte himmlische Majestät, welche von Menschenhänden nie geöffnet werden sollte. Wir wissen nicht, was es war. In den folgenden Kapiteln befinden sich viele interessante Nachrichten, nur müssen wir nicht hier nach Geschichte suchen, obwohl der Verfasser offenbar, was er über die aufeinander folgenden Generationen der Könige berichtet, für wirklich historisch hält. Nachdem er uns aber endlich nach verschiedenen Wanderungen, Kriegen und Empörungen bis auf die Ankunft der Castilier hingeführt, gewahren wir, dass zwischen den vier ersten Vorfahren der menschlichen oder vielmehr der Quiché-Race und dem letzten Fürsten ihrer königlichen Dynastie nur vierzehn Generationen liegen, und der Verfasser, wer immer er auch gewesen, schliesst mit dem Bekenntniss:

»Dies ist Alles, was von der Existenz der Quiché übrig geblieben, denn es ist nicht mehr möglich, das Buch, in welchem die Könige ehemals Alles lesen konnten, zu sehen, weil es verschwunden ist. Die Zeiten für Quiché sind dahin! Es heisst jetzt Santa Cruz!«

März 1862.

XV.

Der semitische Monotheismus.

Ein Werk wie Herrn Renan's »Histoire Générale et Système Comparé des Langues Sémitiques« kann nur kapitelweise besprochen werden, denn es enthält nicht nur, wie wir dem Titel nach annehmen könnten, eine Uebersicht der semitischen Sprachen, sondern der semitischen Sprachen und Völkerschaften; und wenn man erwägt, dass die Geschichte der civilisirten Welt, einige Einfälle der turanischen Race abgerechnet, nur auf zwei Racen, der semitischen und der arischen beruht, so wird man begreifen, dass Herrn Renan's Werk factisch die halbe Geschichte der alten Welt umfasst. Bis jetzt haben wir nur den ersten Band dieses bedeutenden Werkes erhalten, und ehe der Verfasser Zeit hatte, den zweiten zu vollenden, wurde er aufgefordert, eine zweite Auflage[1] des ersten herauszugeben, die auch 1858 mit bedeutenden Zusätzen und Veränderungen erschien.

Um eine Geschichte der semitischen Race zu schreiben, ist es zuvörderst nothwendig, gewisse allgemeine Charakterzüge festzustellen, die sämmtliche zu dieser Race gehörigen Völkerschaften mit einander gemein haben, ehe wir von Nationen, die so verschieden von einander sind wie die jüdische, die babylonische, die phönicische, die karthagische und die arabische, als von einer Race oder Familie sprechen können. Das wichtigste Band, das diese zerstreuten Stämme zu einem ideellen Ganzen verknüpft, besteht in ihrer Sprache. Dass sämmtliche Dialekte der semitischen Nationen von derselben Ursprache abstammen, kann so

wenig bezweifelt werden als die Abstammung des Französischen, Spanischen und Italienischen vom Lateinischen, und des Lateinischen, Griechischen, Deutschen, Celtischen, Slavischen und des Sanskrit von dem primitiven Idiom der Stammeltern der arischen Race. Die Sprache allein würde also einen genügenden Beweis dafür abgeben, dass sämmtliche semitische Nationen von gemeinschaftlichen Vorfahren abstammen und nach sprachwissenschaftlichen Begriffen eine eigene Race bilden. Dies Kriterium genügte indessen Herrn Renan nicht, um die Verwandtschaft der semitischen Stämme festzustellen, und er bestrebte sich, theils nach eigenen Beobachtungen, theils nach denen anderer Gelehrten, wie Ewald und Lassen, ein vollständigeres Bild des Semiten zu entwerfen. Dies war keine geringe Aufgabe. Es ist als wollte man ein Familienportrait entwerfen, in welchem man nur die allgemeine Familienähnlichkeit wiedergiebt, und alles weglässt, was jedes einzelne Mitglied charakterisirt. Das Resultat liess sich voraussehen. Diejenigen Kritiker, die hauptsächlich mit einem oder dem andern Zweige der semitischen Familie genauer bekannt sind, erklären sämmtlich das Bild für unähnlich. Einige behaupten, dass es Züge enthält, die es nicht enthalten sollte, Andere, dass gerade der Ausdruck fehlt, den sie für den wichtigsten halten.

Wir geben ein kurzes Resumé von dem, was Herr Renan für die hervorragendsten Züge im semitischen Charakter hält.

»Ihr Charakter«, sagt er, »ist mehr religiös als politisch, und die Triebfeder ihrer Religion ist der Begriff von der Einheit Gottes. Ihre religiöse Phraseologie ist einfach, frei von mythologischen Elementen. Ihre religiösen Gefühle sind tief, exclusiv, unduldsam und getragen von einer schwärmerischen Gluth, die in prophetischen Visionen ihren eigensten Ausdruck findet. Im Gegensatz zu den arischen Nationen geht ihnen jede wissenschaftliche und philosophische Originalität ab. Ihre Poesie ist vorzüglich subjectiv oder lyrisch, und unter ihren Dichtern hat keiner auf epischem oder dramatischem Gebiet Ausgezeichnetes geleistet. In der Malerei und den plastischen Künsten haben sie sich nie über das decorative Stadium erhoben. Der Geist ihres politischen

Lebens war patriarchalisch und despotisch, und ihr Mangel an jedem Organisationstalent verhinderte sie, irgend welche militärischen Erfolge zu erkämpfen. Der Hauptzug in ihrem Charakter scheint überhaupt ein mehr negativer zu sein, nämlich ihre Unfähigkeit, das Allgemeine und Abstrakte zu begreifen, was Ideen, Sprache, Religion, Poesie oder Politik betrifft; und auf der andern Seite ein starker Hang für alles Individuelle und Persönliche, welcher Umstand sie monotheistisch in der Religion, lyrisch in der Poesie, monarchisch in der Politik, abrupt im Stil und unfähig zu jeder philosophischen Speculation macht.«

Ein einziger Blick auf diese kühne und rasch hingeworfene Skizze genügt, um uns zu zeigen, wie viele zweifelhafte und streitige Punkte sie enthält. Wir wollen unsere Bemerkungen nur auf einen Punkt richten, der für uns und, wie es scheint, auch für Herrn Renan der wichtigste ist, — nämlich der angebliche monotheistische Hang der semitischen Race. Herr Renan behauptet, dass dieser Hang bei der semitischen Race instinktmässig sei, dass er die Regel, aber nicht die Ausnahme bilde, und er scheint andeuten zu wollen, dass ohne denselben die Menschheit nie zur Erkenntniss eines Gottes gelangt wäre.

Vor fünfzig Jahren hätte diese Behauptung wenig oder gar keinen Widerspruch erregt. Damals wurde der Ausdruck semitisch im engeren Sinne genommen, und man verstand darunter kaum mehr als Juden und Araber. Von dieser kleinen Völkergruppe konnte man allerdings unter den Modificationen, die bei jeder allgemeinen Charakterisirung von Individuen oder Nationen selbstverständlich sind, behaupten, dass sie von der göttlichen Vorsehung dazu ausersehen, den Glauben an einen Gott zu verbreiten. Drei Religionen sind durch die Glieder dieser semitischen Familie im engeren Sinne gegründet worden: die jüdische, die christliche, die muhamedanische; und alle drei verkünden aufs Nachdrücklichste die Lehre, dass es nur einen Gott giebt.

In den letzten Jahren sind aber nicht nur die Grenzen der semitischen Familie beträchtlich erweitert worden, so dass sie Nationen umfasst, die durch ihren Götzendienst berüchtigt sind, sondern die Geschichte der Juden und Araber ist gleichfalls weit

gründlicheren Forschungen unterworfen worden, die bewiesen haben, dass auch bei ihnen Spuren einer weit verbreiteten Neigung zum Polytheismus sich finden lassen.

Herr Renan theilt die semitische Familie in zwei grosse Hauptzweige, die in der Form ihres monotheistischen Glaubens von einander abweichen, die aber, nach der Behauptung ihres Historikers, von Anfang an von einem instinktmässigen Glauben an einen Gott durchdrungen waren.

I. Der Nomadenzweig, der aus den Arabern, den Hebräern und den Stämmen besteht, die Palästina bewohnten, und gewöhnlich die Nachkommen Tharahs genannt werden.

II. Der politische Zweig, der die Nationen umfasst, die Phönicien, Syrien, Mesopotamien und Yemen bewohnten.

Kann man von diesen Nationen, zu denen Anbeter des Elohim, Jehovah, Sabaoth, Moloch, Nisroch, Rimmon, Nebo, Dagon, Astharoth, Baal oder Bel, Baal-peor, Baal-zebub, Chemosch, Milcom, Adrammelech, Annamelech, Nibhaz und Tartak, Aschima, Nergal, Succoth-benoth, der Sonne, des Mondes, der Planeten und der Gestirne gehörten, behaupten, dass ihnen ein monotheistischer Instinkt innewohne? Herr Renan giebt zwar zu, dass der Monotheismus seinen Hauptstützpunkt immer in dem Nomadenzweige gefunden, behauptet aber, dass er den Gliedern des politischen Zweiges keineswegs so fremd gewesen, wie gewöhnlich angenommen wird. Wo wären aber die Kriterien zu finden, nach denen man die Religionen der semitischen Racen von denen der turanischen und arischen in eben der Weise von einander unterscheiden kann, wie man ihre Dialekte unterscheidet? Wir können jeden semitischen Dialekt an dem triliteralen Charakter der Wurzel erkennen. Lassen sich aber in sämmtlichen Religionsformen der semitischen Race, sie mögen primär oder secundär, ursprünglich oder abgeleitet sein, dieselben Grundelemente entdecken? Herr Renan ist dieser Meinung. Er glaubt durch das wilde Geschrei der Priester Baals und anderer semitischen Götzen den Grundton eines reinen Monotheismus durchklingen zu hören und leugnet das Vorhandensein desselben Grundtons in den Systemen der arischen Nationen, ob Griechen oder Römer, Deutsche oder

Celten, Hindus oder Perser. Eine solche Behauptung musste grossen Widerspruch erregen, und so eindringlich scheinen die Einwendungen seiner Collegen im Institut de France gewesen zu sein, dass Herr Renan sich bewogen fand, einen Theil des zweiten Bandes sogleich in Form einer Brochüre herauszugeben. In seinen »Nouvelles considérations sur le Caractère Général des Peuples Sémitiques« bestrebt er sich, die Einwendungen, die gegen die Grundidee seiner Geschichte der semitischen Racen erhoben wurden, zu widerlegen. Es ist eine Abhandlung, in der sich nicht nur das umfassende Wissen der Gelehrten, sondern auch der Eifer und die Schlagfertigkeit des Anwalts zeigt. Für Herrn Renan ist der Monotheismus der Nachkommen Sems nicht nur ein wissenschaftlicher Lehrsatz, sondern eine moralische Ueberzeugung. Diese These soll den Grundstein seines ganzen Systems bilden; mit ihr soll sein System stehen oder fallen. Desshalb ist es um so mehr die Pflicht des Kritikers, zu untersuchen, ob die Argumente, die er zur Vertheidigung seiner Lieblingstheorie vorbringt, stichhaltig sind oder nicht.

Um Herrn Renan volle Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, müssen wir bei Besprechung seiner Behauptungen jede kleine Modification beachten, die er in seinem letzteren Essay gemacht. In seiner Geschichte stellt er mit grosser Bestimmtheit die allgemein gehaltene Behauptung auf: »Le monothéisme résume et explique tous les caractères de la race Sémitique.« In seiner späteren Abhandlung ist er vorsichtiger. Als erfahrener Anwalt ist er bereit, viele Concessionen zu machen, um desto leichter unsere Beistimmung für seine allgemeine Behauptung zu gewinnen. Mit grosser Offenheit macht er uns selbst auf die schwachen Punkte in seiner Beweisführung aufmerksam, freilich nur, um mit ungeschwächtem Muth auf seinen ersten Standpunkt zurückzukommen, — dass von der ganzen Menschheit nur die semitische Race mit dem Instinkt des Monotheismus begabt sei. Da die Thatsache unmöglich wegzuleugnen ist, dass die semitischen Nationen, trotz ihres angeblich monotheistischen Instinkts, den niedrigsten Formen des polytheistischen Götzendienstes huldigten, und dass selbst die Juden häufig den Zorn des Herrn auf sich luden, weil

sie fremden Göttern Weihrauch streuten, so bemerkt Herr Renan, dass er unter Nation nur die geistige Aristokratie dieser Nation verstehe. Zu seiner Vertheidigung erinnert er an die Art, wie Geschichtsschreiber den allgemeinen Charakter moderner Nationen feststellen. »Die Franzosen«, sagt er, »werden une nation spirituelle« genannt, und doch wird Niemand behaupten wollen, dass jeder Franzose spirituel ist, und nur ein Franzose spirituel sein kann. Wir wollen Herrn Renan gern zugeben, dass wir, wenn von esprit die Rede ist, nur an die gebildete Minorität denken und nicht an die grosse Masse der Nation; die Sache verändert sich aber wesentlich, wenn von Religion die Rede ist. Sagen wir, dass die Franzosen an einen Gott glauben, dass sie Christen sind, so sprechen wir nicht nur von der geistigen Aristokratie, sondern von jedem menschlichen Wesen, das in Frankreich geboren und erzogen worden. Selbst, wenn wir sagen, dass die Franzosen katholisch sind, so geschieht es, weil wir annehmen, dass die entschiedene Majorität der nicht reformirten christlichen Kirche angehört. Wollten wir aber, weil einige der ausgezeichnetsten französischen Schriftsteller ihre Verachtung vor jedem religiösen Dogma mit Ostentation zur Schau trugen, die allgemeine Behauptung aufstellen, dass die Franzosen eine Nation ohne Religion sind, so würde man uns mit Recht vorwerfen, dass wir unser Recht, zu generalisiren, missbrauchen. Dass Abraham, Moses, Elias und Jeremias fest waren im Glauben an einen Gott, ist noch kein Beweis für den monotheistischen Instinkt der jüdischen Nation, und wenn wir bedenken, dass wir bei den andern semitischen Völkerschaften vergebens nach nur vier solchen Männern wie diese suchen, so würde jeder andere als Herr Renan seine Sache hoffnungslos verloren geben.

Wir glauben kaum, dass sich Herr Renan damit zufrieden erklären würde, wenn wir ihm zugäben, dass einige hervorragende Männer unter den Juden an einen Gott glaubten, oder dass den andern semitischen Nationen das Dasein eines Gottes als Glaubensartikel nicht ganz fremd war, und doch hat er kaum mehr bewiesen. Mit grossem Aufwand von Geist und Gelehrsamkeit verfolgt er jede Spur, die in den Annalen der semitischen Ge-

schichte auf Monotheismus deutet, aber er hat sich durchaus keine Mühe gegeben, die Spuren von Polytheismus zu entdecken, die sich in denselben Annalen finden lassen. Indem er den Beruf eines Anwalts übernahm, verzichtete er für den Moment auf den höheren des Geschichtsforschers.

Hätte Herr Renan mit gleichem Eifer die Spuren des Polytheismus wie des Monotheismus aufgesucht, so hätte er von dem Semiten vielleicht ein weniger in die Augen fallendes, unserer Ansicht nach aber wahrheitsgetreueres Bild entworfen. Die Thatsachen des Herrn Renan, die fast immer zuverlässig sind, können wir unbedingt annehmen, seine Schlussfolgerungen aber nicht, da sie in Widerspruch zu andern Thatsachen stehen, die er viel zu wenig hervorhebt oder ganz übergeht. Ueberdies klingt durch dieselben Schlussfolgerungen, zu denen ihn eine einseitige Beweisführung nöthigt, ein Misston hindurch, der einen Mangel an Harmonie in den Prämissen, auf die er baut, verräth. Indem er auf dem Factum fusst, dass die jüdische Race die erste von allen Nationen war, die zur Erkenntniss eines Gottes kam, folgert er weiter: — wäre ihr Monotheismus das Resultat einer beharrlichen geistigen Arbeit gewesen, wäre er eine Entdeckung wie die philosophischen und wissenschaftlichen Entdeckungen der Griechen, dann würde das jüdische Volk jedem andern an Verstand und speculativem Geist überlegen sein. Dies ist aber, wie er selbst zugiebt, nicht der Fall:

»Apart la supériorité de son culte, le peuple juif n'en a aucune autre; c'est un des peuples les moins doués pour la science et la philosophie parmi les peuples de l'antiquité; il n'a une grande position ni politique ni militaire. Les institutions sont purement conservatrices; les prophètes qui représentent excellemment son génie, sont des hommes essentiellement réactionnaires, se reportant toujours vers un idéal anterieur. Comment expliquer, au sein d'une société aussi étroite, et aussi peu developpée, une révolution d'idées qu' Athènes et Alexandrie n'ont pas réussi à accomplir?«

Herr Renan erklärt dann, dass der Monotheismus der Juden und anderer semitischen Nationen das Resultat nicht eines höheren,

sondern eines niedrigeren Grades geistiger Bildung sei. Er sagt (S. 40) »Il s'en faut, que le monothéisme soit le produit d'une race qui a des idées exaltées en fait de religion; c'est en réalité le fruit d'une race qui a peu de besoins religieux. C'est comme minimum de religion, en fait de dogmes et en fait de pratiques extérieures, que le monothéisme est surtout accommodé aux besoins des populations nomades.«

Aber selbst dies Minimum von religiösem Gefühl, das nach Herrn Renan nöthig ist, um zu dem Begriff von der Einheit Gottes zu gelangen, spricht er dem Semiten ab, und muss zuletzt (S. 73) ihren Monotheismus für das Resultat eines religiösen Instinkts erklären, der demjenigen analog ist, durch welchen sich jede Nation ihre eigene Sprache gebildet hat.

Hier vermissen wir die Klarheit, durch die sich Herrn Renan's Werke auszeichnen. Es ist immer gefährlich, die Ausdrücke einer Wissenschaft auf eine andere zu übertragen. Das Wort Instinkt findet in der Naturgeschichte seine richtige Anwendung. Dort bezeichnet es die unbewussten Handlungen unbewusster Geschöpfe. Wir sagen: Der Vogel baut sein Nest aus Instinkt, der Fisch schwimmt aus Instinkt, die Katze fängt aus Instinkt Mäuse; und obgleich kein Naturforscher erklären kann, was Instinkt ist, so ist es doch der allgemein angenommene Ausdruck für eine unbekannte Kraft, die in der Thierwelt wirkt.

Uebertragen wir diesen Ausdruck auf die unbewussten Handlungen bewusster Geschöpfe, so verändern wir natürlich den Begriff desselben. Wir können von einer instinktiven Bewegung des Armes sprechen, aber dann bezeichnen wir eine Bewegung, die so zur Gewohnheit geworden, dass keine besondere Willenskraft mehr dazu nöthig ist.

Uebertragen wir aber diesen Ausdruck auf die bewussten Handlungen selbstbewusster Wesen, so dehnen wir den Begriff dieses Wortes über seine natürlichen Schranken hinaus. Wir gebrauchen den Ausdruck, um andere Ausdrücke zu vermeiden, durch die wir das Dasein eingeborener Ideen oder offenbarter Wahrheit anerkennen müssten. Wir gebrauchen ein Wort, um eine Definition zu vermeiden. Es mag für die grosse Masse wissenschaftlicher klingen,

von einem monotheistischen Instinkt zu sprechen, statt von der eingeborenen Vorstellung oder offenbarten Wahrheit des einen lebendigen Gottes. Ist aber Instinkt weniger geheimnissvoll als Offenbarung? Kann es einen Instinkt geben, ohne dass derselbe durch eine bestimmte Eingebung entstanden oder instigirt ist? Und wessen Hand hat dem semitischen Geist den Glauben an einen Gott eingepflanzt? Würde dieselbe Hand dem arischen Geiste den Glauben an viele Götter eingepflanzt haben? Hätte der monotheistische Instinkt der semitischen Race, wenn es wirklich ein Instinkt ist, so häufig von dem polytheistischen Instinkt der arischen Race verdunkelt, oder der polytheistische Instinkt der arischen Race, wenn es ein Instinkt ist, so ganz vernichtet werden können, dass die Juden hingehen konnten, auf den Höhen um Jerusalem zu beten, und die Griechen und Römer eifrige Christen wurden? Fische fliegen nie, und Katzen fangen niemals Frösche. In so schwierige Fragen werden wir verwickelt, wenn wir Wörter mehr nach dem Klang als nach dem Sinn gebrauchen. Wir spielen zuerst mit den Wörtern, dann treiben die Wörter ihr Spiel mit uns.

Es giebt eigentlich mehrere, ganz verschiedene Arten von Monotheismus, und es ist daher nothwendig, ihre Bedeutung und ihren Ursprung genau zu untersuchen. Es giebt eine Art Monotheismus, den man besser als Theismus oder Henotheismus bezeichnen würde, und der jedem Menschen angeboren ist. Was den Menschen von allen andern Geschöpfen unterscheidet, und ihn nicht nur über das Thier erhebt, sondern ihn einer bloss natürlichen Existenz gänzlich entrückt, ist das Gefühl seiner Kindschaft, das dem Menschen angeboren und von der menschlichen Natur nicht zu trennen ist. Dies Gefühl kann sich auf die verschiedenste Weise äussern, aber wie immer es sich äussert, ist es durchweht von der unauslöschlichen Ueberzeugung: Er hat uns geschaffen, nicht wir uns selbst. Bei manchen Nationen äussert sich dies Gefühl in Furcht und Angst, und ganze Geschlechter hat sie zur Teufelsanbetung getrieben. Andere Nationen wieder hat es zu verderblicher Vertraulichkeit mit dem Schöpfer, bis zur Apotheose des Menschen verlockt, oder zur gänzlichen Verschmelzung des Menschlichen mit

dem Göttlichen. Dieses Gefühl kann, wie bei den Juden, seinen Ausdruck in den einfachen Worten finden »Adam war der Sohn Gottes«, oder es kann sich in mythologische Phrasen hüllen, wie wenn der Hindu sagt, dass Manu, der Mensch, der Abkömmling von Svayambhu, dem Selbstbestehenden, sei. Irgendwie kommt aber das Gefühl der Abhängigkeit von einer höhern Macht zum Durchbruch, und dadurch erklären sich die Worte des Apostel Paulus, »dass Gott, obwohl er in vergangenen Zeiten hat lassen alle Heiden wandeln ihre eigenen Wege: und zwar hat er sich nicht unbezeugt gelassen, hat uns viel Gutes gethan, und vom Himmel Regen und fruchtbare Zeiten gegeben, und unsere Herzen erfüllet mit Freude.«

Dieses ursprüngliche Schauen Gottes, und das Gefühl der Abhängigkeit von einer höheren Macht, kann nur das Resultat einer ursprünglichen Offenbarung im wirklichsten Sinne jenes Wortes sein. Der Mensch, der sein Dasein Gott verdankt, und dessen ganzes Sein auf Gott beruht, hat das Gefühl von Gott, als der einzigen Quelle seines Daseins, und des Daseins aller anderen Geschöpfe. In der Schöpfung selbst hat Gott sich uns geoffenbart. In seinen Werken hat er sich kundgegeben, in seiner Majestät und seiner Macht vor dem Angesicht des Menschen, dem er Augen gab um zu sehen, Ohren um zu hören, und dem er in die Nase seinen lebendigen Odem blies, ja den Geist Gottes.

Diese ursprüngliche Erkenntniss ist aber weder monotheistisch noch polytheistisch, sondern kann beides werden, je nach dem Ausdruck, den der Mensch derselben durch die Sprache giebt. Diese ursprüngliche Erkenntniss wurde entweder zum Subject oder Prädicat der Religion, und ohne dieselbe hätte keine Religion, sie mag wahr oder falsch, offenbart oder natürlich sein, überhaupt je entstehen können. Diejenigen, die im Polytheismus die natürlichste Entwickelung des religiösen Gefühls sehen, vergessen, dass ein mehr oder minder bewusster Theismus jedem Polytheismus vorhergehen muss. In keiner Sprache giebt es einen Plural vor einem Singular, und nie hätte der menschliche Geist den Begriff von Göttern erfasst, wenn er nicht vorher den Begriff von Gott erfasst hätte. Es wäre aber ebenso irrthümlich,

wenn wir annehmen wollten, dass, weil der Begriff Gott vor dem Begriff Götter existiren musste, auch der Glaube an einen Gott dem Glauben an viele Götter vorangegangen sei. Der Glaube an Gott, als nur einen Gott, bedingt eine bestimmte Negation von mehr als einem Gott, und diese Negation ist nur nach dem wirklichen oder imaginären Begriff von vielen Göttern möglich.

Die ursprüngliche Intuition von der Gottheit ist weder monotheistisch noch polytheistisch, und findet ihren natürlichsten Ausdruck in dem einfachsten und doch wichtigsten Glaubenssatz: Gott ist Gott. Dies muss der Glaube der ersten Menschen gewesen sein, ehe sie sich in Racen sonderten und ihre Sprachen sich verwirrten. Es dürfte sogar scheinen, als ob die Einheit Gottes in diesem Glauben zwar nicht bestimmt ausgedrückt, aber doch schon angedeutet war, und dass er bereits in der ersten göttlichen Offenbarung verborgen lag. Die Geschichte beweist indessen, dass die Frage nach der Einheit in diesem ursprünglichen Glauben noch unbestimmt war und dass der Begriff von Gott noch nicht gegen poetische Illusionen gesichert war. Thatsächlich giebt es zwei Arten von Einheit, die sorgfältig von einander unterschieden werden müssen, wenn wir uns in metaphysische Erörterungen einlassen, die aber für praktische Zwecke durch den bestimmten und unbestimmten Artikel klar genug unterschieden werden. Es giebt eine Einheit, die die Idee der Mehrheit nicht ausschliesst, und eine andere, die diesen Begriff vollständig ausschliesst. Sagen wir, Cromwell war ein Protector von England, so sagen wir damit nicht, dass er der einzige Protector von England war; sagen wir aber, dass er der Protector von England war, so wollen wir damit ausdrücken, dass ausser ihm Niemand diesen Titel geführt. Hätte daher diese ursprüngliche Intuition von der Gottheit, die die Triebfeder aller spätern Religionen ist, in Worten einen Ausdruck gefunden, so hätte sie gelautet: es giebt einen Gott, aber nicht: es giebt einen einzigen Gott. Diese letztere Glaubensform kann mit Recht Monotheismus genannt werden, während Henotheismus den Glauben an einen Gott am besten bezeichnet.

Wir dürfen nicht vergessen, dass wir hier von einer Periode in der Geschichte der Menschheit sprechen, in der die Gedanken

erst anfingen zu erwachen, in der die ersten Versuche gemacht wurden, die einfachsten Begriffe in eine äusserst einfache, sinnliche und ungelenke Sprache zu kleiden. Noch kein Wort war durch die Abnützung des Gedankens so weit abgeschliffen, dass es eine entsprechende Bezeichnung für den abstracten Begriff eines körperlosen und übernatürlichen Wesens hätte bieten können. Für »gehen, rufen, schneiden, brennen«, für »Hund und Kuh, Haus und Mauer, Sonne und Mond, Tag und Nacht« hatte man Wörter genug. Jeder Gegenstand ward nach einer Eigenthümlichkeit benannt, die als dessen charakteristischste Eigenthümlichkeit am meisten ins Auge fiel. Aber welche Eigenschaft konnte man einem Wesen beilegen, von dem der Mensch noch nichts wusste, als dass es existire. Die Sprache besass noch keine Hülfsverben. Der menschliche Geist hatte nicht einmal die Idee eines Seins ohne die Attribute von Eigenschaft oder Handlung erfasst. Wie also sollte man ein Wesen benennen, das sein Dasein offenbart hatte und fort und fort kund gab in allem, was auf den erwachenden Geist den tiefsten Eindruck machte, das man aber nur erkannte wie man die unterirdische Quelle an dem Wasser erkennt, das mit unerschöpflicher Gewalt hervorsprudelt? Wenn ein Vater mit den Seinigen im Walde vor Sturm und Wetter Schutz suchte, und die mächtigen Bäume in ihrem Fall die zerschmetterten, die ihm die Theuersten waren, dann mussten Gefühle von Angst und Hülflosigkeit das Menschenherz erfüllen und sich Luft machen in einem Schrei um Mitleid und Hülfe zu dem einzigen Wesen, das dem Sturm gebieten kann. Wo aber war der Name, bei dem man jenes Wesen nennen konnte? Der Sturmwind, der Blitzstrahl hatten Namen, aber diese Namen konnten dem nicht beigelegt werden, der auf den Himmeln dahinfährt, die waren von Alters her. Oder wenn nach einer angstvollen, stürmischen Nacht die Sonne wieder freundlich auf den Menschen herabschien, oder nach dem starren, trüben Winter der Frühling Sonnenschein und frisches Leben brachte, dann erfüllten Freude und Dankbarkeit, Liebe und Verehrung jedes Menschenherz; aber wenn auch Sonne und Frühling, Blumen und Morgenröthe bestimmte Namen hatten, so gab es kein Wort, um die Quelle dieses Glücks, den Urheber alles Lichts

und Lebens zu bezeichnen. Zu der Zeit, als wahrscheinlich die ersten Versuche gemacht wurden, um einen Namen für Gott zu finden, hatte die Trennung der Sprachen bereits ihren Anfang genommen. Wir können hier nicht auf die Ursachen eingehen, die zur Vielfältigkeit der menschlichen Sprachen hintrieben. Sehen wir die Sprachverwirrung als ein natürliches oder unnatürliches Ereigniss an, so war es immer ein Ereigniss, das, wie die Sprachwissenschaft bewiesen hat, unvermeidlich war. Die Vorfahren der semitischen und arischen Nationen konnten sich schon lange nicht mehr in den einfachsten Alltagsgesprächen verstehen, ehe sie jeder auf seine Weise anfingen, einen eigenen Namen für Gott zu suchen. Einer der hervortretendsten Unterschiede zwischen den semitischen und arischen Sprachen ist nun folgender: In den semitischen Sprachen blieben die prädicativen Wurzeln, die als Eigennamen für irgend welches Subject dienen sollen, in dem Worte selbst so bestimmt ausgeprägt, dass diejenigen, die es gebrauchten, seine prädicative Bedeutung nicht vergessen konnten, sondern sich seiner appellativen Kraft immer bewusst blieben. In den arischen Sprachen dagegen verschwand das bedeutsame Element, oder die Wurzel eines Wortes, leicht so vollständig in den derivativen Elementen, seien es Suffixe oder Präfixe, dass die meisten Substantive fast gleich aufhörten appellativ zu sein und sich in einfache Namen oder Eigennamen verwandelten. Dass die meisten semitischen Dictionnäre nach Wurzeln eingetheilt sind, erklärt am deutlichsten, was wir hiermit sagen wollen. Wenn wir die Bedeutung eines hebräischen oder arabischen Wortes finden wollen, so suchen wir zuerst die triliterale oder biliterale Wurzel desselben, und suchen dann diese Wurzel und die davon abgeleiteten Wörter im Dictionnär auf. Bei den arischen Sprachen würde eine derartige Einrichtung durchaus unpraktisch sein; bei vielen Wörtern ist die Wurzel gar nicht mehr zu entdecken, bei andern finden wir, nachdem wir die Wurzel entdeckt haben, dass sie gar keine Derivative erzeugt hat, die irgend welches Licht auf ihre Grundbedeutung werfen. In andern Fällen wieder scheint derjenige, der den Namen gegeben hat, mit solcher Willkür zu Werke gegangen zu sein, dass wir kaum die Idiosynkrasie be-

greifen können, die einem solchen Gegenstand solche Namen beilegen konnte.

Diese Eigenthümlichkeit der semitischen und arischen Sprachen muss auf ihre religiöse Phraseologie den grössten Einfluss ausgeübt haben. Wenn der Semite Gott anrief, redete er ihn nur in Adjectiven an, oder in Worten, welche immer ihre prädicative Bedeutung beibehielten. Jedes seiner Worte war mehr oder weniger prädicativ, und deshalb konnte er nur Wörter wählen, die irgend welche abstracte Eigenschaft der Gottheit bezeichneten. Der Arier hatte bei der Wahl seiner Namen mehr Freiheit. Wir wollen ein Beispiel hierfür anführen. Wenn ihn das Rollen des Donners erschreckt, so drückt er dies Gefühl durch den einfachen Satz aus: Es donnert, — βροντᾷ. — In diesem Satz ist die Idee von einem Gott mehr verstanden als ausgedrückt, etwa wie die semitischen Eigennamen Abd (Knecht), Zabd (Gabe), Aus (Gabe) für Abd-allah, Zabd-allah, Aus-allah, — »Knecht Gottes«, »Gabe Gottes« gebraucht werden. Es würde mehr in Uebereinstimmung mit den Gefühlen und Gedanken derer sein, die diese sogenannten unpersönlichen Verben zuerst gebrauchten, wenn wir sie mit Er donnert, Er regnet, Er schneit übersetzten. Später traten natürlich andere Ausdrücke an die Stelle des sogenannten unpersönlichen Verbums: Er donnert. Der Donner kam vom Himmel, der Himmel wurde oft Dyaus (der heitre), auf Griechisch Ζεύς genannt; und obwohl der Donner nicht aus dem heitern, sondern aus dem bewölkten Himmel kam, so hatte das Wort Dyaus seine prädicative Bedeutung schon so weit verloren, dass es ein bloss traditioneller Name geworden war, und dass nichts den Arier hinderte zu sagen: Dyaus, oder der Himmel donnert, im Griechischen Ζεὺς βροντᾷ. Hieran können wir recht den fast unwiderstehlichen Einfluss beobachten, den die Sprache auf den Geist ausübt. Das Wort Dyaus, das zuerst heiter bedeutete, hatte seine Grundbedeutung verloren, und bezeichnete einfach »Himmel«. Dann trat es in ein neues Stadium ein. Die Idee, die zuerst durch das Pronomen oder die Endung der dritten Person ausgedrückt ward: Er donnert, wurde dem Wort Dyaus einverleibt. Er donnert und

Dyaus donnert wurden synonyme Ausdrücke, und durch den blossen Sprachgebrauch wurde Er zu Dyaus, und Dyaus zu Er, und von der Zeit an blieb Dyaus der Name für jene unsichtbare, aber allgegenwärtige Macht, die sich vom Anbeginn dem Menschen offenbarte, die aber noch lange unbenannt blieb, nachdem Adam jedem Vogel unter dem Himmel und jedem Thier auf dem Felde seinen Namen gegeben.

Auf dieselbe Weise wie sich der Name Dyaus gebildet hatte, bildeten sich andere und wieder andere Namen. Fühlte der Mensch Gott gegenwärtig im Sturm, im Erdbeben oder im Feuer, dann sprach er: Er stürmt, Er erschüttert die Erde, Er brennt, aber er sagte auch: der Sturm (Marut) weht, das Feuer (Agni) brennt, das unterirdische Feuer (Vulcanus) hebt die Erde empor. Und im Laufe der Zeit wiederholte sich dieselbe Erscheinung, und die Wörter, die erst Wind oder Feuer bedeuteten, wurden im engeren Sinn als Namen für den unbekannten Gott gebraucht. So lange man sich noch bewusst war, dass alle diese Namen nur Attribute derselben göttlichen Macht waren, gab es keinen Polytheismus, obwohl jeder neue Name das Schauen Gottes unklarer machen musste. Zuerst waren diese Namen für Gott gleich Fetischen und Bildern nur eben Versuche, eine Idee auszudrücken oder darzustellen, für die sich keine entsprechende Bezeichnung oder Darstellung finden lässt. Aber das Eidolon oder Bild wurde zum Idol, das Nomen oder der Name zum Numen oder Dämon, sobald man ihre ursprüngliche Bedeutung aus den Augen liess. Hätten die Griechen nie vergessen, dass Zeus nur der Name oder das Symbol der Gottheit ist, so hätten sie Gott ebenso gut bei diesem Namen, als bei jedem andern nennen können. Hätten sie nie vergessen, dass man ursprünglich mit den Namen Kronos, Uranos und Apollo nur die verschiedenen Kundgebungen und Erscheinungen der Gottheit zu bezeichnen suchte, dann hätten sie diese Namen je nach ihren Bedürfnissen ebenso gut gebrauchen können, wie die Juden Jehovah, Elohim oder Sabaoth anriefen, oder die Katholiken die Hülfe der Nunziata, Dolores, oder der Notre-Dame-de-Grace anflehten.

Worin also besteht der Unterschied zwischen den arischen und semitischen Benennungen der Gottheit? Warum will man behaupten, dass die fromme Ansprache, die der Arier an die Gottheit richtet, zur Blasphemie wird, während die semitischen Nationen von Anfangs her den wahren Namen für Gott gefunden haben? Ehe wir die Antwort auf diese Frage irgendwo anders suchen, müssen wir die Sprache selbst betrachten, und wir werden finden, dass sich in den semitischen Dialekten unmöglich Namen hätten bilden können wie die Sanskritausdrücke Dyaus (Zeus), Varu*n*a (Uranos), Marut (Sturm, Mars), oder Uschas (Eos). Sie hatten zweifelsohne Namen, um den heitern Himmel, das Himmelszelt oder die Morgendämmerung zu bezeichnen, aber diese Namen behielten ihren appellativen Charakter so entschieden bei, dass sie nie zu Namen der Gottheit oder zu Namen von Gottheiten werden konnten. Diese Eigenthümlichkeit hat Herr Renan mit grossem Scharfsinn auseinandergesetzt. Unsere Ansicht stimmt aber mit der seinigen darin nicht überein, wenn er den Unterschied zwischen der mythologischen Phraseologie der arischen Race und der theologischen Phraseologie der semitischen Race zu erklären sucht, indem er jeder von ihnen einen eigenthümlichen theologischen Instinkt zuschreibt. Wir begreifen überhaupt nicht, in wie fern die Annahme eines solchen Instinkts, d. h. einer unbekannten, unbegreiflichen Kraft, irgendwie dazu beitragen kann, diesen merkwürdigen geistigen Process wissenschaftlich zu erklären. Sein Problem und unseres sind indessen ganz dieselben, und es ist nicht möglich, dieses Problem klarer aufzustellen, als es Herr Renan gethan. S. 79 sagt er: In allen primitiven Mythologien wird der Regen als die Frucht der Umarmungen des Himmels und der Erde dargestellt. In einer Stelle, die den Vedas entnommen sein könnte, sagt Aeschylus: Der heitere Himmel liebt es, die Erde zu durchdringen, und die Erde strebt ihrerseits nach der himmlischen Ehe; der Regen, der von dem liebenden Himmel herabströmt, schwängert die Erde, und sie bringt für die Sterblichen Weiden für ihre Herden und Gaben der Ceres hervor. Im Buch Hiob[2] hingegen lesen wir, dass es Gott sei, der die Wasser-

schläuche des Himmels öffnet (XXXVIII, 37), der dem Platzregen seinen Lauf ertheilt (ibid. 25), der die Tropfen des Thaus gezeuget (ibid. 28).

Er ziehet die Nebel der Wasser zu sich empor,
Die als Regen herabströmen und Dünste bilden.
Dann verbreiten die Wolken sie,
Sie fallen als Tropfen auf die Menschen hernieder (Hiob XXXVI, 27. 28).
Er erfüllet die Nacht mit feuchten Dünsten,
Er treibt die wetterschwangre Wolke vor sich her,
Sein Wort treibt sie nach dieser Seite oder nach jener,
Um auszuführen was er gebietet auf dem Erdboden,
Sei es seine Geschöpfe zu strafen,
Oder seine Gnade kund zu thun (Hiob XXXVII, 11—13).

Oder in den Sprüchen Salomonis XXX, 4:

Wer fasset den Wind in seine Hände? Wer bindet die Wasser in ein Kleid? Wer hat alle Enden der Welt gestellet? Wie heisst er: und wie heisst sein Sohn? Weisst du das?

Aus dem Rigveda ist hinlänglich bewiesen worden, wie viele Mythen der arischen Welt, den verschiedenen Namen für Morgendämmerung, der Morgenröthe des Lebens, ihren Ursprung verdanken. Die Sprache der alten Arier in Indien hatte dieser Himmelserscheinung viele Namen beigelegt, und jeder dieser Namen, als er aufhörte verständlich zu sein, bildete, wie das verwesende Samenkorn, den Keim, aus dem eine Fülle von Mythen und Legenden emporspross.

Warum trat nun nicht dasselbe bei den semitischen Namen für die Morgendämmerung ein? Aus dem ganz einfachen Grunde, dass sie nie ihren appellativen Charakter verloren haben, und also jeder Versuch zu einer mythologischen Phrasenbildung wie die indische oder griechische unmöglich war. Wenn im Buch Hiob (IX, 7) die Morgendämmerung erwähnt wird, so heisst es von Gott: Er spricht zur Sonne, und sie geht nicht auf, und versiegelt die Sterne; oder es ist seine Macht, die der Morgenröthe ihren Ort gezeiget, dass die Ecken der Erde gefasset und die Gottlosen herausgeschüttelt werden (Hiob XXXVIII, 12. 13; Renan, »Livre de

Job«, préf. 71). Schahar, die Morgenröthe, wird nie zu einem selbstständigen Wesen; nie wird von ihr gesprochen wie von Eos, die das Lager ihres Gatten Tithonos (der untergehenden Sonne) verlässt, und zwar aus dem ganz einfachen Grunde, dass das Wort seine appellative Kraft behielt und sich daher keiner mythologischen Verwandlung anpasste.

Selbst im Griechischen giebt es gewisse Wörter, die so durchsichtig blieben, dass sie jeder mythologischen Strahlenbrechung widerstanden. Selene bedeutet auf Griechisch so unverkennbar Mond, dass dieser Name durch jede mythologische und fabelhafte Wolkenhülle hindurchscheinen muss. Nennt den Mond aber Hecate, und keine mythologische Umhüllung wird für diesen Namen zu phantastisch sein. Eben so verhält es sich mit dem lateinischen Worte Luna, das zu deutlich Mond bedeutet, um irgend eine andere Bedeutung anzunehmen; gebraucht aber statt dessen Lucina, und er wird mit Leichtigkeit jede mythologische Phase durchmachen. Woher aber sollten die semitischen Racen passende Benennungen für die Gottheit finden, wenn die Namen für Sonne und Mond, Donner und Blitz, Licht und Tag, Nacht und Morgenröthe sie ihnen nicht darboten? Wo konnten sie geeignete Ausdrücke finden, wenn die Namen Himmel und Erde, als unpassend für den Schöpfer, ihr Ohr verletzten? Hätten sich in ihrer Sprache wirkliche Namen bilden können wie Jupiter Optimus Maximus, oder *Ζεὺς κύδιστος μέγιστος*, und hätten sich die Namen Jupiter und Zeus so abschleifen lassen, dass sie mit Gott gleichbedeutend geworden, so würden sie dieselben gewiss angenommen haben. Selbst die Juden konnten keine erhabenere Definition von der Gottheit geben als Optimus Maximus, der Beste und Grösste, und ihr eigener Name für Gott soll, wie man gewöhnlich annimmt, nichts anderes bedeuten, als was die Peleiaden von Zeus sagten: *Ζεὺς ἦν, Ζεὺς ἐστίν, Ζεὺς ἔσσεται· ὦ μεγάλε Ζεῦ,* Er war, Er ist, Er wird sein, o! grosser Zeus.

Da die Nachkommen Sems keine Substantive wie Dyaus, Varu*n*a oder Indra bilden konnten, so wählten sie die Prädicate, die in den arischen Sprachen hinter den Namen der Gottheit gesetzt werden, und nannten Ihn: den Besten, den Grössten, den

Herrscher und König. Wenn wir die semitischen Namen für die Gottheit genauer betrachten, so werden wir finden, dass sie sämmtlich Adjective sind, die geistige Eigenschaften bezeichnen, wie: El, stark, Bel oder Baal, Herrscher, Beelsamin, Herr des Himmels, Adonis (in Phönizien), Herrscher, Marnas (in Gaza), unser Herr, Shet, Gebieter, später ein Dämon; Moloch, Milcom, Malika, König; Eliun, der Höchste (der Gott Melchisedeks), Ram oder Rimmon, der Erhabene, und so noch viele andere Namen, die alle ursprünglich Adjective waren und gewisse allgemeine Eigenschaften der Gottheit bezeichneten, die aber von einem oder dem andern semitischen Stamm Gott beigelegt wurden, oder jener Idee, die im menschlichen Geiste lebt von seinem ersten Athemzug an, von dem Moment an, wo sich die Welt seinem Blick erschliesst, wo er sich seines Daseins bewusst wird.

Beweisen aber diese Namen, dass das Volk, das sie erfunden, einen klaren, bestimmten Begriff von der Einheit Gottes hatte? Gebrauchen die arischen Völker nicht ganz denselben Superlativ und Namen Herr und König, Herr und Vater, wenn der menschliche Geist der Gottheit gegenübersteht und das menschliche Herz in glühendem Dankgebete dem Gefühl Worte giebt, zu denen ihn die Gegenwart Gottes begeistert? Im Sanskrit bedeutete Brahman ursprünglich dasselbe wie El, nämlich Kraft, und widerstand lange jeder mythologischen Einwirkung, konnte sich aber endlich, wie jeder andere Name Gottes, derselben nicht länger entziehen, und wurde zu dem Namen eines Gottes. Brahman war, wie El und jeder andere Name Gottes, für den, der ihn erfand, nur die beste Bezeichnung, um den Eindruck wiederzugeben, den das Bild des Schöpfers auf den Geist des Geschöpfes machte. Aber kein einziger dieser Namen trägt den Beweis in sich, dass derjenige, der ihn gebildet, einen klaren Begriff von der Einheit Gottes hatte, und dadurch gegen die Gefahr gesichert war, dem Polytheismus zu verfallen. Wie Dyaus, Indra und Brahman, waren Baal, El und Moloch wohl Namen Gottes, aber noch nicht Namen e i n e s Gottes.

Wir brauchen nur die Geschichte dieser semitischen Namen zu verfolgen, um zu sehen, dass sie trotz ihrer superlativen Be-

deutung keinen bessern Schutz gegen Polytheismus gewährten als das lateinische Optimus Maximus. In der phönizischen Mythologie sollen sogar die Namen, deren Bedeutung als der Höchste, der Herr angegeben wird, sich zu einander wie die Ausdrücke von Vater und Sohn verhalten. (Renan S. 60.) Es giebt kaum einen einzigen semitischen Stamm, der nicht zu Zeiten die ursprüngliche Bedeutung der Namen, die er Gott beigelegt, vergessen hätte. Hätten die Juden die Bedeutung von El, dem Allmächtigen, nie vergessen, so hätten sie nicht Baal den Herrn als eine von El verschiedene Gottheit verehren können. Aber auf dieselbe Weise, wie die arischen Stämme die Namen ihrer Götter untereinander austauschten und gern den Dienst des Zeus mit dem des Uranus, den Dienst Apollo's mit dem des Zeus, und den Dienst des Hermes mit dem Apollo's verbanden, ebenso bereit waren auch die semitischen Nationen, die Götter ihrer Nachbarn anzunehmen. Wäre den semitischen Nationen wirklich ein monotheistischer Instinkt eigen gewesen, so würde die Geschichte dieser Völker für uns unverständlich sein. Nichts ist schwerer zu besiegen als ein Instinkt: naturam furcâ expellas, tamen usque recurret. Aber selbst die Juden verfielen, wie wir aus ihrer Geschichte ersehen, wieder und immer wieder in Polytheismus. Nehmen wir hingegen an, dass Gott sich von Uranfang her den Vorfahren des Menschengeschlechts natürlich und unverkennbar offenbart hat, betrachten wir dann die Verschiedenheit der menschlichen Sprachen und die Schwierigkeiten, die sie zu überwinden hatten, um Namen für Gott zu bilden, so wie die eigenthümliche Weise, in der die semitischen und arischen Sprachen diese Schwierigkeiten überwanden, so wird uns alles, was folgt, verständlich. Ziehen wir ferner in Betracht, wie viele Synonyme sich gleich bei ihrem Entstehen in den alten Sprachen bildeten, dass Himmel und Erde, Sonne und Mond hunderte von Namen hatten, so werden wir uns auch nicht mehr wundern, dass wir in den semitischen und arischen Sprachen mehr als einen Namen für Gott finden. Wenn wir ferner in Betracht ziehen, wie bald die radicalen oder bedeutsamen Elemente in den arischen Sprachen sich verwischten, während sie in den semitischen immer klar hervortreten, so

wird man leicht begreifen, wie schwer es den Semiten fallen musste, einen umfassenden Namen für die Gottheit zu bilden, einen Namen, der nicht eine einseitige Ansicht von der Gottheit gab, indem er nur eine einzige Eigenschaft, ob Stärke, Herrschaft oder Majestät bezeichnete. Zugleich werden wir aber auch sehen, welche Gefahr für die arischen Nationen in ihrer Sprache selbst lag, denn sie enthält eine grosse Menge von Wörtern, die an und für sich vollständig harmlos sind, indem sie nichts bedeuten als was sie der Tradition und der Definition nach bedeuten können, die aber verderblich wirkten durch die Erinnerungen, die sie zu jeder Zeit wachrufen konnten. An und für sich war Dyaus ein ebenso passender Name für Gott als jeder andere, und in mancher Beziehung passender als das davon abgeleitete Deva, das lateinische Deus, das die romanischen Nationen noch jetzt ohne jede anstössige Nebenbedeutung brauchen. Aber Dyaus hatte zu lange Himmel bedeutet, um die alten Mythen und Sagen abzustreifen, die ihre Richtigkeit hatten, so lange sie sich auf Dyaus, den Himmel, bezogen, die aber zu Fabeln wurden, sobald man sie auf Dyaus — Gott übertrug. Dyaus, der heitre, konnte wohl der Gatte der Erde genannt werden, erzählte man aber dieselbe Mythe von Zeus, dem Gott, dann wurde Zeus der Gatte Demeters, Demeter wurde zur Göttin, eine Tochter entsprang ihrer Verbindung, und alle Schleussen mythologischen Wahnsinns öffneten sich. Es hat gewiss zu allen Zeiten Männer gegeben, die die eigentliche Bedeutung dieser mythologischen Phraseologie verstanden, die zu Gott beteten, obwohl sie ihn Zeus, Dyaus oder Jupiter nannten. Xenophanes, einer der ersten griechischen Ketzer, erklärte offen, dass es nur einen Gott gebe, und dass Er weder an Geist, noch an Körper dem Menschen gleiche [3]. Ein Dichter in dem Veda behauptet ausdrücklich: Sie nennen Ihn Indra, Varu*n*a, Agni, dann ist er der geflügelte göttliche Garutmat; das was Eins ist, nennen die Weisen mit vielen Namen, sie nennen es Agni, Yama, Matari*s*van [4].

Im Allgemeinen aber übte die Mythologie ihren Zauber überall auf die arischen Nationen aus, und die Rückkehr zur ursprünglichen Intuition von Gott und das Ableugnen aller Götter

fiel den Ariern bei weitem schwerer als den Semiten. Die Semiten brauchten fast niemals dem Reiz der Mythologie zu widerstehen, die Namen, bei denen sie die Gottheit anriefen, leiteten sie durch keinen Doppelsinn irre. Dessenungeachtet wurden auch diese semitischen Namen, obwohl ursprünglich prädicativ, doch mit der Zeit subjectiv, und aus Namen eines Wesens zu Namen vieler Wesen. Daraus entstand eine Gefahr, die der semitischen Race jede Rückkehr zum Begriff und zur Verehrung eines Gottes auf immer zu verschliessen drohte.

Diese Gefahr zeigt sich nirgends deutlicher als in der jüdischen Geschichte. Die Juden hatten von Anfang an die Idee von Gott bewahrt, und die Namen, die sie Gott beilegten, bezeichneten nur solche Eigenschaften, die Gott mit Recht zugeschrieben werden können. Sie verehrten einen einzigen Gott, und so oft sie in Götzendienst verfielen, hatten sie stets das Bewusstsein, dass sie von Gott abgefallen waren. Aber bei welchem Namen sie auch immer diesen Gott anriefen, immer blieb er doch ihr Gott, und seine Existenz schloss die Existenz anderer Götter und Dämonen keineswegs aus. Von Abrahams und Nahors Vorfahren, ja von ihrem Vater Terah selbst wissen wir, dass sie vor Zeiten, als sie jenseit des Wassers wohnten, andern Göttern dienten (Josua XXIV, 2). Zur Zeit Josua's waren diese Götter noch nicht vergessen, und statt ihre Existenz zu leugnen, ermahnt Josua bloss das Volk, die Götter fahren zu lassen, denen ihre Väter gedient haben jenseit des Wassers und in Egypten, und dem Herrn zu dienen. Er sagt: »So erwählet euch heute welchem ihr dienen wollet: dem Gott, dem eure Väter gedienet haben jenseit des Wassers, oder den Göttern der Amoriter, in welcher Lande ihr wohnet. Ich aber und mein Haus wollen dem Herrn dienen.«

Eine solche Rede, in der das Volk aufgefordert wird, zwischen verschiedenen Göttern zu wählen, hätte keinen Sinn, wenn sie an ein Volk gerichtet wäre, das die Einheit der Gottheit begriffen. Selbst Götzenbilder waren der Familie Jacobs nicht fremd, denn wenn wir auch nicht wissen was die Gestalt der Teraphim oder Götzen war, die Rahel aus dem Hause ihres Vaters entwand, so wissen wir doch, dass Laban sie seine Götter nennt (1 Buch

Moses XXXI, 19. 30). Was aber weit bezeichnender als alle diese Spuren von Polytheismus und Götzendienst ist, ist die unbestimmte Weise, in der einige von den ältesten Patriarchen von Gott sprechen. Als Jacob vor Esau nach Padan-Aram floh und von seiner Vision zu Bethel erwachte, bekannte er nicht seinen Glauben an einen Gott, sondern er unterhandelt und spricht: So Gott wird mit mir sein und mich behüten auf dem Wege, den ich reise, und Brod zu essen geben und Kleider anzuziehen, und mich mit Frieden wieder heim zu meinem Vater bringt, so soll der Herr mein Gott sein; und dieser Stein, den ich aufgerichtet habe zu einem Mal, soll ein Gotteshaus werden, und alles was du mir giebst, dess will ich dir den Zehnten geben (1 Buch Mose XXVIII, 20—22). Eine derartige Sprache beweist nicht nur einen augenblicklichen Mangel an Vertrauen in Gott, sondern zeigt, dass der Begriff Gott noch nicht jene allgemeine Ausdehnung erlangt hatte, die allein Monotheismus oder Glaube an einen Gott genannt werden darf. Für den, der Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen, kann es keinen Zweifel mehr geben, wer sein Gott ist, Gott ist sein Gott, was immer geschehe. Aber dies erkannte Jacob erst, nachdem er mit Gott gekämpft hatte und sich in seine Hand gegeben, da Niemand sonst ihn retten konnte. Bei diesem Kampfe fragte Jacob Gott nach seinem wahren Namen, und hörte von Gott selbst, dass sein Name ein Geheimniss sei (1 Buch Moses XXXII, 29). Von der Zeit an war sein Gott nicht länger einer von vielen Göttern. Sein Glaube war nicht wie der Glaube Jethro's (2 Buch Moses XVIII, 11), des Priesters in Midian, des Schwägers Moses, der, als er alles gehört, was Gott an Moses gethan, bekannte, dass Gott (Jehovah) grösser sei als alle Götter (Elohim). Dies ist noch immer kein Glaube an einen Gott. Dieser Glaube ist nicht besser als der Glaube derer, die zwischen Jehovah und Baal schwankten, und die nur, als sie sahen, was der Herr für Elias that, aufs Angesicht fielen und sprachen: Der Herr ist Gott.

Und doch finden wir diesen beschränkten Glauben an Jehovah, als dem Gott der Juden, als einem Gott, der stärker ist als die Götter der Heiden, als einem Gott, der über allen Göttern

steht, wieder und immer wieder in der Geschichte der Juden. Die Idee von vielen Göttern ist vorhanden, und wo immer diese Idee existirt, wo immer der Plural von Gott in seiner wahren Bedeutung gebraucht wird, da giebt es auch Polytheismus. Der Polytheismus der Griechen liegt nicht in den Namen Zeus, Hermes u. s. w., sondern der Plural *Θεοί*, Götter, bildet den verhängnissvollen Zauber. Wir verstehen nicht, was Herr Renan damit meint, wenn er sagt, dass bei den Juden »Jehovah n'est pas le plus grand entre plusieurs Dieux, c'est le Dieu unique«. Dies mag bei Abraham der Fall gewesen sein und bei Jacob, nachdem er Israel geworden; dies war der Fall bei Moses, Elias und Jeremias. Was aber bedeutet das erste Gebot, du sollst keine andern Götter haben neben mir. Konnte dies Gebot einer Nation gegeben werden, für die der Plural von Gott keine Bedeutung hatte? Man kann uns hierauf erwiedern, dass der Plural von Gott dem Gefühl der Juden ebenso entgegen war wie dem unsrigen, dass er ihrem Glauben, wo nicht ihrer Vernunft widersprach! Wie so duldete dann aber ihre Sprache den Plural eines Wortes, das den Plural ebenso ausschliesst wie das Wort für den Mittelpunkt eines Zirkels? Niemand, der sich der Einheit Gottes klar bewusst ist, konnte wie der Psalmist (LXXXVI, 8) sagen: Herr, es ist dir keiner gleich unter den Göttern, und der thun kann wie du Und wenn gleich derselbe Dichter sagt: »Du allein bist Gott«, so hätte er Gott nicht mit andern Göttern vergleichen können, wenn für ihn der Begriff Gott so allumfassend gewesen wäre wie für Abraham, Moses, Elias und Jeremias. Noch hätte derselbe Dichter Gott als den »grossen König über alle Götter« preisen können, nachdem er die Götter der Heiden als das erkannt hatte was sie sind, — mächtige Schatten der Werke Gottes, die eine Zeit lang das reine Licht der Gottheit verdunkelen.

So gelangen wir zu einer Ansicht, die gänzlich verschieden ist von der, die Herr Renan zur Basis seiner Geschichte der semitischen Race gemacht hat. Wir können nichts entdecken, das uns berechtigte anzunehmen, dass die semitische Race mit einem monotheistischen Instinkt begabt ist, welcher der arischen Race abgeht. Beiden ist das primitive Schauen Gottes gemein,

beide sind bei der Bildung von Namen für die Gottheit grossen Gefahren ausgesetzt gewesen, und beide verfielen in Polytheismus. Der arischen Race ist die mythologische Phraseologie, die sie mit ihrem Polytheismus verbindet, eigenthümlich, der semitischen Race der Glaube an einen Nationalgott. Ein Gott, den sein Volk ebenso gut erwählt hat, wie er sein Volk.

Herr Renan kann uns freilich erwiedern, dass wir sein Problem unbeachtet gelassen und die Schwierigkeiten nicht beseitigt haben, die ihn zur Annahme eines monotheistischen Instinkts getrieben. Er kann uns fragen, wodurch sich das Factum erklären lässt, dass die drei Hauptreligionen der Welt, deren Grundton die Einheit Gottes bildet, semitischen Ursprungs sind, und warum die arischen Nationen, wo immer sie den Glauben an e i n e n Gott angenommen haben, ihn bei Namen anrufen mussten, die den semitischen Sprachen entlehnt sind.

Wir wollen indessen die Thatsachen genauer betrachten, ehe wir uns auf Theorien einlassen. Der Muhamedanismus ist gewiss eine semitische Religion, und ihr innerster Kern ist der Monotheismus. Hat er aber einen neuen Namen für Gott erfunden? (Renan S. 23.) Durchaus nicht. Der Zweck des Muhamedanismus war, den Götzendienst der arabischen Stämme zu vernichten, die Engel, die Jin, die Söhne und Töchter die Allah zugeschrieben wurden, zu verdrängen, und den Glauben Abrahams an einen Gott wieder herzustellen. (Renan, S. 37).

Und wie verhält es sich mit dem Christenthum? Kam Christus in die Welt, um einen neuen Gott zu predigen? Hat er oder haben seine Jünger einen neuen Namen für Gott erfunden? Nein, Christus kam nicht um aufzulösen, sondern zu erfüllen; und der Gott, den er predigte, war der Gott Abrahams.

Und wer ist der Gott von Jeremias, Elias und Moses? Die Antwort ist wieder der Gott Abrahams.

Anstatt also einen monotheistischen Instinkt annehmen zu müssen, der jedem Gliede der semitischen Familie angeboren ist, können wir den Glauben an den e i n e n lebendigen Gott auf den einen Mann zurückführen, in dem alle Geschlechter der Erde gesegnet werden sollen. (1 Buch Mose XII, 3. Apostelgeschichte

III, 25. Galater III, 8). Wenn wir von unserer frühesten Jugend an zu Abraham, dem Freund Gottes, mit Liebe und Verehrung aufgeblickt haben, wenn wir unsere frühsten Begriffe von einem wirklich gottesfürchtigen Lebenswandel ihm entnahmen, der das Land seiner Väter verliess, um, ein Fremder, zu wohnen in dem Lande, in das Gott ihn berufen, der immer auf die Stimme Gottes hörte, ob diese Stimme ihm einen Sohn für sein Alter verhiess, oder ihm befahl, diesen Sohn, seinen einzigen Sohn Isaac zu opfern, so wird diese ehrwürdige Gestalt noch ehrfurchtgebietender in unsern Augen, wenn wir in ihm die Quelle des Glaubens sehen, der alle Völker verknüpfen sollte, und den Urquell jenes himmlischen Segens, der durch den Begründer der wahren Religion auf alle Heiden herabströmen sollte.

Und fragt man uns, woher Abraham einzig und allein nicht nur das erste Schauen von Gott hatte, durch das er sich der ganzen Menschheit offenbart hat, sondern wie er auch, indem er alle andern Götter abschwor, zur Erkenntniss des einen Gottes kam, so genügt uns die Antwort: Durch persönliche göttliche Offenbarung. Wir ergehen uns dabei nicht in theologischen Phrasen, sondern wir nehmen jedes Wort in seiner vollen Bedeutung. Der Vater der Wahrheit wählet seine Propheten und spricht zu ihnen in einer Stimme, die stärker ist als die Stimme des Donners. Es ist dieselbe innere Stimme, durch die Gott zu uns allen spricht. Diese Stimme mag schwächer und schwächer werden, bis wir sie kaum mehr vernehmen; sie kann ihren göttlichen Klang verlieren und sich in die Sprache der gewöhnlichen Weltklugheit verwandeln, aber von Zeit zu Zeit nimmt sie für die Auserwählten Gottes ihren wahren Klang wieder an und ertönt ihrem Ohr wie eine Stimme vom Himmel. Ein »göttlicher Instinkt« klingt vielleicht wissenschaftlicher und weniger theologisch, ist aber einerseits keine passende Bezeichnung für das, was eine Gabe oder eine Gnade ist, die nur wenigen zu Theil geworden, und anderseits durchaus kein wissenschaftlicherer, d. h. verständlicherer Ausdruck als »persönliche Offenbarung«.

Die Hauptfrage ist aber nicht, ob man den Glauben Abrahams einen göttlichen Instinkt oder eine Offenbarung nennen soll;

was wir hier besonders hervorheben wollen, ist, dass dieser Instinkt oder diese Offenbarung einem Mann ausschliesslich zuertheilt und von ihm historisch den Juden, Christen und Muhamedanern, kurz allen, die an den Gott Abrahams glauben, überliefert wurde. Auch wurde sie Abraham nicht bloss als Geschenk gewährt. Er ward geprüft und versucht ehe Gott ihm vertraute. Er musste den Glauben seiner Väter verlassen, er musste die Götter abschwören, die seine Freunde und Nachbarn anbeteten. Gleich allen Verehrern musste er sich einen Ungläubigen, einen Atheisten schelten lassen, und selbst in unsrer Zeit hätte man ihn für wahnsinnig gehalten, hätte er, im Vertrauen auf die innere Stimme, seinen Sohn, seinen einzigen Sdhn, tödten wollen. Nicht durch Instinkt, nicht durch abstracte Grübeleien, nicht durch begeisterte Visionen empfing Abraham seine selbsteigene Offenbarung, sondern durch seinen selbsteigenen Glauben. Wir möchten mehr von diesem Manne wissen als wir von ihm erfahren, aber so wenig wir auch von ihm wissen, steht er dennoch vor uns als eine Gestalt, über die nur eine einzige in der Geschichte erhaben ist. Wir sehen seinen Eifer im Dienste Gottes, aber niemals sehen wir ihn streitsüchtig. Obwohl Melchisedek Gott unter andern Namen verehrte und ihn als Eliun, den Höchsten, anrief, erkannte ihn doch Abraham gleich als Priester des wahren Gottes oder Elohim an, und entrichtete ihm den Zehnten. Der Name Elohim selbst beweist vielleicht den versöhnlichen Geist Abrahams. Elohim ist ein Plural, obgleich das darauf bezügliche Verb im Singular gebraucht wird. Es wird gewöhnlich erklärt, dass der Geist der semitischen Sprachen den Gebrauch des Plurals für abstracte Begriffe zulässt und dass in den Fällen, wo Jehovah Elohim genannt wird, dieser Plural einfach mit dem Wort Gottheit übersetzt werden muss. Wir leugnen dies Factum durchaus nicht, möchten aber eine Erklärung dafür, und diese Erklärung finden wir in den verschiedenen Phasen, welche, wie wir gesehen, der Begriff Gott in der Geschichte des semitischen Geistes durchmachte. Eloah war zuerst der Name Gottes, und da er sich in allen Dialecten der semitischen Race (den phönizischen ausgenommen) findet, so kann man ihn mit einiger Wahrscheinlichkeit als den ältesten Namen der Gottheit ansehen,

der zu einer Zeit angenommen wurde, ehe noch die ursprüngliche Sprache der Semiten sich in nationale Dialekte getrennt hatte. Als man diesen Namen zuerst im Plural gebrauchte, konnte er nur, wie jeder Plural, viele Elohas bedeuten, und ein derartiger Plural konnte nur entstanden sein, nachdem die verschiedenen Namen Gottes zu Namen selbständiger Gottheiten geworden, d. h. während eines polytheistischen Stadiums. Der Uebergang in das monotheistische Stadium konnte nun auf zweierlei Weise bewerkstelligt werden, entweder, indem man das Dasein von Elohim ganz leugnete und sie in Teufel verwandelte, wie es die Anhänger Zoroasters mit den Devas ihrer brahmanischen Vorfahren machten, oder, indem die Sache von einem höheren Standpunkt aus betrachtet wurde und man die Elohim als verschiedene Namen ansah, die einfach in der Absicht erfunden wurden, um die verschiedenen Eigenschaften der Gottheit zu bezeichnen, und die mit der Zeit ihre ursprüngliche Bedeutung verloren hatten. Dies war die Ansicht des Apostels Paulus von der Religion der Griechen als er kam, um ihnen den zu verkündigen, dem sie bisher unwissend Gottesdienst gethan, und dies war auch Abrahams Ansicht. Was auch die Namen der Elohim sein mochten, welche die verschiedenen Stämme seiner Familie anbeteten, Abraham erkannte, dass alle Elohim Gott bedeuteten, und so wurde Elohim, indem er alles umfasste was je göttlich genannt wurde oder genannt werden konnte, der Name, durch den ein monotheistisches Zeitalter sich der Welt ankündigte. Jehovah vereinigte alle Elohim in sich, also konnte es keinen Gott ausser ihm geben. Von diesem Standpunkt aus wird der semitische Name der Gottheit Elohim, der auf den ersten Blick nicht nur ungrammatisch, sondern auch unlogisch erscheint, vollkommen klar und verständlich, und liefert den besten Beweis dafür, dass sich der wahre Monotheismus nur auf den Ruinen des Polytheismus erheben konnte. Es ist leicht genug, die Götter der Heiden zu verspotten, aber ein gleichgültiges Ableugnen der Götter der alten Welt führt weit eher zum Deismus oder zum Atheismus als zum Glauben an den e i n e n lebendigen Gott, den Vater aller Menschen. Die Worte des Paulus können den heutigen Theologen nicht oft genug ins Gewissen gerufen werden:

»Der gemacht hat, dass von Einem Blut aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen, und hat Ziel gesetzt, zuvor versehen, wie lange und weit sie wohnen sollen; dass sie den Herrn suchen sollten, ob sie doch ihn fühlen und finden möchten. Und zwar er ist nicht ferne von einem Jeglichen unter uns. Denn in ihm leben, weben und sind wir; als auch etliche Poeten bei euch gesagt haben: Wir sind seines Geschlechts.«

Betrachten wir die historische Entwickelung der Idee von Gott von diesem Gesichtspunkt aus, so verschwinden viele von den Schwierigkeiten, denen Herr Renan durch die gesuchtesten und scharfsinnigsten Argumente begegnet, ganz und gar. Herr Renan legt z. B. grosses Gewicht auf die semitischen Eigennamen, die den Namen der Gottheit enthalten, und glaubt, dass sie wie die griechischen Eigennamen, die Theodorus oder Theodotus statt Zenodotus lauten, beweisen, dass der Glaube an e i n e n Gott existirte. Unserer Ansicht nach sprechen sie weder dafür, noch dagegen. So gut wie im Sanskrit Devadatta »von Gott gegeben« oder »von den Göttern gegeben« heissen kann, ebenso gut kann jeder Eigenamen, den Herr Renan anführt, er sei jüdischen, edomitischen, ismaelitischen, moabitischen oder themanitischen Ursprungs, er sei der Bibel, arabischen Geschichtschreibern, griechischen Schriftstellern, griechischen Inschriften, egyptischen Papyri, himjaritischen oder sinaitischen Inschriften oder alten Münzen entnommen, auf zweierlei Weisen ausgelegt werden. Der Diener Baals kann Diener des Herrn bedeuten, es kann aber auch ebenso gut Diener Baals als eines von vielen Herrn bedeuten, oder sogar Diener der Baalim oder der Herren. Dasselbe gilt von allen andern Namen. Die Gabe Els kann die Gabe des einzigen starken Gottes bedeuten, kann aber auch eben so gut die Gabe des El, eines von vielen Göttern bedeuten, oder sogar die Gabe von den Els, in der Bedeutung die starken Götter. Wir verstehen auch nicht, warum Herr Renan sich so sehr bemüht, zu beweisen, dass Orotal oder Orotulat, von Herodot (III, 8) erwähnt, als Name einer höchsten Gottheit anzusehen sei; und dass Alilat, die derselbe Reisende erwähnt, nicht der Name einer Göttin sei, sondern ein weibliches Substantiv, das den abstracten Begriff der

Gottheit bezeichnet. Herodot sagt ausdrücklich, dass Orotal eine Gottheit wie Bachus sei; und da er Alilat mit *Οὐρανίη* übersetzt, so muss er sie für eine Göttin, nicht für die höchste Gottheit angesehen haben. Ein Vers aus dem Koran beweist zur Genüge, dass die semitischen Bewohner von Arabien nicht nur Götter, sondern auch Göttinnen anbeteten: Was haltet ihr von Allat, al Uzza und Manah, jener dritten Göttin?

Ist unsere Ansicht von der Entwickelung der Gottesidee richtig, so können wir ganz gut begreifen, wie das ursprüngliche Schauen Gottes trotz dieser polytheistischen Phraseologie sich von Zeit zu Zeit kund gab, lange ehe Mohammad den Glauben Abrahams an e i n e n Gott wieder herstellte. Das alte arabische Gebet, das Abulfarâ*g* erwähnt, mag ganz authentisch sein. »Ich weihe mich Deinem Dienst, o Gott! Du hast keinen Genossen ausser deinem Genossen, über den du unumschränkt herrschest, und über Alles was sein ist.« Der Vers aus der Moallaka von Zoheyr, auf den Herr Caussin de Perceval Herrn Renan aufmerkam gemacht hat, ist jedenfalls älter als Mohammad: »Versuche nicht deine innersten Gefühle vor Allah zu verbergen; Allah weiss Alles was verborgen ist!« Aber diese Citate beweisen ebensowenig, dass der monotheistische Instinkt allgemein bei den Semiten war, wie ähnliche Stellen aus dem Veda das Vorhandensein eines bewussten Monotheismus unter den Vorfahren der arischen Race beweisen. Wir lesen daselbst auch: »Agni weiss was verborgen ist unter den Sterblichen.« (Rigveda VIII. 39, 6), und ferner: »Er, der Erhalter der Ordnung, Varu*n*a, sitzt unter seinem Volke, er, der Weise, sitzt dort und regiert, und sieht von da alle die Wunderdinge; er sieht was war und was sein wird.« Aber aus diesen Hymnen gerade ersehen wir, dass die Idee der höchsten Gewalt und Allmacht, die einem Gott beigelegt wird, die Annahme anderer Götter nicht ausschloss. Der Poet vergisst in seinen Visionen alle andern Götter, während er seinen eignen Gott anruft, und nur der, der seine Wünsche erfüllen soll, steht im glänzenden Lichte vor den Augen seines Verehrers als der höchste und einzige Gott.

Die Religionswissenschaft ist noch sehr jung, und wir müs-

sen uns hüten, durch vorgefasste Meinungen oder vorschnelle Verallgemeinerungen ihren Fortschritt zu hemmen. Während der letzten fünfzig Jahre sind authentische Documente der Hauptreligionen auf die überraschendste Weise wieder aufgefunden worden. Wir sind im Besitz der kanonischen Bücher des Buddhismus; Zoroasters Zendavesta ist kein versiegeltes Buch mehr; und die Hymnen des Rigveda zeigen uns religiöse Zustände, die älter sind als die Anfänge der Mythologie, deren Ruinen wir im Homer und Hesiod vor uns sehen. Der Boden von Mesopotamien hat uns die Götzenbilder zurückgegeben, die die mächtigsten semitischen Stämme anbeteten, und die Keilinschriften haben uns mit den Gebeten selbst bekannt gemacht, die an Baal und Nisroch gerichtet worden. Mit der Entdeckung dieser Documente beginnt für das Studium der Religion eine neue Aera. Wir verstehen täglich besser, was der Apostel Paulus mit seiner Rede zu Athen sagen wollte. Aber wie man bei den Ausgrabungen zu Babylon und Niniveh, ehe man versuchen kann, die alten Paläste wieder herzustellen, den Schacht langsam und vorsichtig absenken muss, damit keine Mauer der Paläste, die man ausgräbt, beschädigt werde; wie man jeden Eckstein genau untersucht, um sich nicht zu verirren in den dunklen Gängen und Gallerieen, und wie man mit Angst und Zittern die bröckeligen Monumente von Schutt und Sand befreit, um ihre Form nicht zu zerstören und ihre Inschriften nicht zu verwischen, so muss auch der Forscher auf dem Gebiet der Religionsgeschichte vorsichtig zu Werke gehen, will er sich nicht in ein unendliches Labyrinth verlieren; die Ueberreste, mit denen er zu thun hat, sind weit unschätzbarer als alle Ruinen von Babylon, die Probleme, die er lösen soll, weit wichtiger, als die Aufklärung streitiger Punkte in der Chronologie des Alterthums, und der Grundbau, den er ans Tageslicht zu fördern hofft, ist die grosse weltumfassende Grundlage des Reiches Gottes auf Erden.

Wir sehen der Vollendung von Herrn Renan's Werk mit der grössten Spannung entgegen und sind überzeugt, dass englische Leser, wenn sie auch in vieler Hinsicht seine Ansichten nicht theilen und dann und wann durch seine ungeschminkte Sprache

verletzt werden mögen, doch aus diesen Bänden viele Belehrung und neue Ideen schöpfen werden. Sie sind in jener klaren, glänzenden Weise geschrieben, die Herrn Renan zu einem Schriftsteller ersten Ranges gemacht hat, und selbst den trocknen, abstrusen Untersuchungen über die grammatiischen Formen und Wurzelelemente der semitischen Sprachen einen früher nie geahnten Reiz verleiht.

April 1860.

Anmerkungen.

I.

[1] Einige der in dieser Vorlesung berührten Punkte sind ausführlicher in meiner »Geschichte der alten Sanskritliteratur« behandelt worden. Da die zweite Ausgabe dieses Werkes seit Jahren nicht mehr vorräthig ist, habe ich hier einige Stellen daraus unabgekürzt citirt.

[2] »In der Rechts- und Gesellschaftswissenschaft bedeutet alt nicht alt in chronologischem Sinne, sondern in Bezug auf die innere Form; etwas ist um so alterthümlicher, je näher es den Anfängen des als eine Entwickelung betrachteten Fortschrittes der Menschheit liegt, und um so moderner, je weiter es von diesen Anfängen entfernt ist.« J. F. Mc. Lennan, »Primitive Marriage«, »die Heirat in der Urzeit«, S. 8.

[3]

Sanskrit	Griechisch	Gothisch	Angelsächsisch	Deutsch
véda	οἶδα	vait	wât	ich weiss
véttha	οἶσθα	vaist	wâst	du weisst
véda	οἶδε	vait	wât	er weiss
vidvá	—	vitu	—	—
vidátu*h*	ἴστον	vituts	—	—
vidáthu*h*	ἴστον	—	—	—
vidmá	ἴσμεν	vitum	witon	wir wissen
vidá	ἴστε	vituth	wite	ihr wisset
vidú*h*	ἴσασι	vitun	witan	sie wissen.

[4] »Geschichte der alten Sanskritliteratur«, S. 449.

[5] »Geschichte der alten Sanskritliteratur«, zweite Ausgabe, S. 219 ff.

[6] »Tat Savitur vare*n*yam bhargo devasya dhîmahi, dhiyo yo na*h* pra*k*odayât? — Colebrooke, Miscellaneous Essays«, I, 30. Viele auf diese Gegenstände bezügliche Stellen sind gesammelt in Dr. Muir's drittem Bande seiner »Sanskrit Texts«. p. 114 ff.

[7] Mommsen, »Inscriptiones Helveticae«, 40. Becker, »Die inschriftlichen Ueberreste der Keltischen Sprache« in den »Beiträgen zur Vergleichenden Sprachforschung«, Bd. III, p. 341. Lucan, Phars. 1, 455, »horrensque feris altaribus Hesus.«

[8] Vgl. G. Bühler, »Ueber Par*g*anja« in Benfey's »Orient und Occident«, Bd. I, p. 2, 4. Im Alt-Irischen soll arg mit par*g*anya verwandt sein.

[9] S. »History of Sanskrit Literature«, p. 569.

[10] Es folgt noch ein letzter Vers, der die poetische Schönheit und den ganzen Charakter des Hymnus vollkommen zerstört. Sein späterer Ursprung scheint sogar den einheimischen Kritikern eingeleuchtet zu haben, denn der Verfasser des Padatextes hat ihn nicht aufgenommen: »O Pra*g*âpati, kein anderer als du hat all diese geschaffenen Dinge umfasst; möge, was wir wünschten, als wir dich anriefen, uns gewährt sein, mögen wir Herren des Reichthums werden.«

[11] Favete linguis.

[12] Vgl. Rv. I, 112, 25: »dyúbhir aktúbhi*h*,« bei Tag und bei Nacht; auch Rv. III, 31, 16. M. M., »Todtenbestattung«, p. V.

[13] Professor Benfey liest durayanta*h*, aber alle Manuscr., welche ich kenne, lesen ohne Ausnahme darayanta*h*.

[14] Vgl. Spiegel, »Erân«, p. 259, über Khai Khosru = Su*s*ravas.

[15] »History of ancient Sanskrit Literature«, p. 20 Anm.

[16] Auf diesen Hymnus machte zuerst Prof. Roth in einer Abhandlung über den Atharva-veda (Tübingen, 1856) aufmerksam; seitdem ist er von Dr. Muir, in seinem Aufsatz über die »Vedische Theogonie und Kosmogonie«, p. 31, übersetzt und erläutert worden.

[17] Während heftiger Gewitter gerathen die Eingeborenen Neu-Holland's vor War-ru-gu-ra, dem bösen Geist, so in Furcht, dass sie selbst in Höhlen Schutz suchen, in welchen Ingnas, untergeordnete Dämonen, hausen, die sie sonst um keinen Preis betreten würden. Dort werfen sie sich, stillen Schreckens, mit ihren Gesichtern zu Boden und warten, bis der Geist seine Wuth ausgetobt hat und sich nun wieder nach Uta (der Hölle) zurückzieht, ohne ihren Schlupfwinkel entdeckt zu haben. — »Transactions of the Ethnological Society«, vol. III, p. 229. Oldfield, »The Aborigines of Australia«.

[18] Siehe Bollensen, im Orient und Occident, II. 472. Wenn man einmal conjicirt, könnte man auch hotrâ-iva lesen, »weil von mir Honig gebracht, wie von einem Priester, süss zu kosten.«

[19] Apostelgesch. 22, 30; 23, 6.

[20] Professor Roth bemerkt, nachdem er einige Stellen aus dem Veda citirt hat, in welchen der Glaube an Unsterblichkeit sich ausspricht, mit grosser Wahrheit: »Man sieht hier, nicht ohne Bewunderung, schöne Vorstellungen über Unsterblichkeit in ungeschmückter Sprache mit kindlicher Ueberzeugung ausgesprochen. Hätte es dessen bedurft, so könnten wir hier die stärksten Waffen finden gegen die in den letzten Jahren wieder aufgenommene und als neu verkündete Ansicht, als ob Persien die einzige Geburtstätte der Unsterblichkeit ge-

wesen wäre und selbst europäische Völker dort geholt hätten, was sie immer von diesem Glauben besassen, als ob nicht der religiöse Geist eines jeden begabten Volkes in eigener Kraft dahin zu gelangen vermöchte.«

[21] M. M., Die Todtenbestattung bei den Brahmanen, »Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft«. Bd. IX, p. XII.

[22] Dr. Muir, in seinem Aufsatz über Jama, p. 18.

II.

[1] Christ and other Masters.« »Eine historische Untersuchung über einige der Hauptparallelen und Contraste zwischen dem Christenthum und den Religionssystemen des Alterthums, mit besonderer Rücksicht auf herrschende Schwierigkeiten und Einwände. Von Charles Hardwick, M. A., christlichem Sachwalter an der Universität Cambridge. 3 Theile. Cambridge 1858.«

III.

[1] B*ri*had-âra*n*yaka IV. 5, 15, ed. Roer, p. 487.

[2] Ibid. p. 478. *Kh*ândogya-upanishad, VIII. 3, 3—4.

[3] Als ich Obiges schrieb, lag mir mehr daran den geistigen Process klar zu machen, welcher nothwendig war um solche Wörter wie b r á h m a n, â t m a n und andere hervorzubringen, als an deren idiomatischen Gebrauch in der altindischen Literatur. Man könnte zum Beispiel einwerfen, dass b r á h m a n, neutrum, im Sinne von Schöpfungskraft oder letzte Ursache aller Dinge, im Rigveda nicht vorkömmt. Das ist wahr. Allein es kömmt in dieser Bedeutung vor im Atharva-veda und einigen Brâhma*n*as. Dort lesen wir von »dem ältesten oder grössten Bráhman, welches Alles lenkt, was dagewesen ist oder sein wird.« Der Himmel, wird gesagt, gehört nur Bráhman allein (Atharva-veda X, 8, 1). In den Brâhma*n*as wird dieses Bráhman der erstgeborne, der durchsichselbstseiende, der beste der Götter genannt und Himmel und Erde sollen von ihm gegründet worden sein. Sogar die Lebensgeister werden damit identificirt (*S*atapathabrâhma*n*a VIII, 4, 9, 3).

In andern Stellen hinwieder wird dieses selbe Bráhman als den Menschen innewohnend dargestellt (Athava-veda X, 7, 17) und gerade an dieser Stelle können wir den Uebergang vom neutralen Bráhman in den maskulinen Bráhman beobachten:

Ye purushe bráhma vidus te vidu*h* paramesh*th*inam,
Yo veda paramesh*th*inam, ya*s k*a veda pra*g*âpatim,
*G*yesh*th*am ye brâhma*nam* vidus, te skambham anu *sam*vidu*h*.

»Diejenigen, welche Bráhman im Menschen kennen, diese kennen den Höchsten,
Derjenige der den Höchsten kennt und derjenige, welcher Pra*g*âpati kennt (den Herrn der Geschöpfe),
Und diejenigen, welche den ältesten Brâhma*n*a kennen, diese kennen den Grund.«

Das Wort Brâhma*n*a, welches hier gebraucht wird, ist eine von Bráhman abgeleitete Form; was jedoch in diesen Zeilen äusserst wichtig, ist die Mischung von neutralen und maskulinen Wörtern, von unpersönlichen und persönlichen Gottheiten. Dieser Vorgang findet dann seine Vollendung, wenn Bráhman, das Neutrum, sogar grammatisch in Bráhman als Maskulin umgebildet wird, — eine Umwandlung, welche in den Âra*n*yakas stattgefunden hat. Dort finden wir nämlich Bráhman als den Namen einer männlichen Gottheit. Es ist dieses Bráhman, mit dem Accent auf der ersten Sylbe; nicht, wie man vermuthet hat, brahmán, der Priester, welches in der spätern Literatur wieder als ein Glied der Göttertrias erscheint in Bráhman, Vi*s*h*n*u, *S*iva.

Das Wort bráhman, als Neutrum, wird im Rigveda auch im Sinne von Gebet, ursprünglich, was aus der Seele hervorbricht, und in einem andern Sinne, was offenbart wird, angewendet. Daher rührt es, dass bráhman in spätern Zeiten collectivisch für den Veda, das heilige Wort, gebraucht wird.

Ein anderes Wort, mit dem Accent auf der letzten Sylbe, ist brahmán, der Mann, welcher betet, welcher Gebete spricht, der Priester, und nach und nach auch der Brahmane von Beruf. In dieser Bedeutung wird es im Rigveda häufig gebraucht (z. B. I, 108, 7), aber noch nicht im Sinne von Brahmane von Geburt oder Kaste.

4 Die Ableitung von *kh*andas, Metrum, von derselben Wurzel, welche dem Lateinischen scandere den Ursprung gab, scheint mir noch immer die annehmbarste. Eine Aufzählung der verschiedenen Erklärungen dieses Wortes, wie sie Morgen- und abendländische Gelehrte vorschlugen, findet sich in Spiegels Grammatik der Parsisprache (Vorrede, und S. 205) und in seiner Uebersetzung des Vendidad (S. 44 und 293). Dass hinter sanskritischem *kh* als Anfangsconsonanten ein ursprünglicheres sk sich bergen könne, ist, soviel ich weiss, nie geleugnet worden. (Curtius, »Grundzüge«, S. 60). Der Umstand, dass die Wurzel *kh*and, im Sinne von einhergehen oder schreiten, im Sanskrit bis jetzt nicht als Wurzel, sondern nur als Nominalthema nachgewiesen worden ist, bildet keinen wirklichen Einwand. Das Gleiche ist auch sonst der Fall und schon Jâska, ein Gelehrter, der doch einem so hohen Alterthum angehört, hat erkannt, dass es nur das nothwendige Ergebniss der mundartlichen Entwickelung der

Sprache ist. (Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft«, Bd. VIII, S. 373 ff.). Dass scandere, mit der Bedeutung scandiren im Latein erst später auftritt, berührt natürlich die Frage gar nicht. Von Wichtigkeit ist nur die Thatsache, dass die Hauptvölker der Arier insgesammt das Metrum als eine Art von Einhergehen oder Schreiten darstellen. Ob dieses daher rührt, dass die Poesie des Alterthums mit Tanz und rhythmischen Choralbewegungen begleitet war, ist eine Frage, welche uns hier nicht weiter beschäftigen kann. (Carmen descindentes tripodaverunt in verba haec: Enos Lases, etc. Orelli, »Inscript.« No. 2271). Die Thatsache bleibt fest, dass das indische, griechische und italische Volk insgesammt die ihre Verse bildenden Bestandtheile Füsse oder Schritte nennen (πούς, pes, im Sanskrit pad oder pâda; padapankti, eine Reihe von Füssen, und *g*agatî, d. h. andante, sind Namen von Sanskritmetren). Es ist desshalb keine allzukühne Behauptung, dass sie wahrscheinlich das Metrum als eine Art von Einhergehen oder Schreiten betrachtet und daher folgerichtig »Schritt« benannt haben. Wenn wir also im Sanskrit als Name für Metrum *kh*andas, d. h. skandas, finden und wenn wir ferner finden, dass scando im Lateinischen (wovon übrigens auch sca(d)la) ursprünglich Schreiten bedeutete, was aus ascendo und descendo hervorgeht, und dass skand im Sanskrit dasselbe bedeutete, wie scando im Lateinischen, so kann doch sicherlich über den ursprünglichen Sinn des Sanskritnamens für Metrum, d. h. über *kh*andas, geringer Zweifel herrschen. Hindu Grammatiker leiten *kh*andas entweder von *kh*ad, bedecken, oder von *kh*ad, gefallen, ab. Beide Etymologien sind möglich, soweit die Buchstaben in Betracht kommen. Aber sollen wir uns denn der dogmatischen Interpretation der *Kh*andoga-Theologen fügen, die uns erzählen, die Metren hätten den Namen *Kh*andas erhalten, weil die Götter, als sie sich vor dem Tode fürchteten, sich mit den Metren bedeckten? Oder sollen wir den Vâ*g*asaneyins glauben, die uns erzählen, die *kh*andas hätten ihren Namen davon erhalten, dass sie Pra*g*âpati gefielen? Solche ausgeklügelte Erklärungen beweisen nur, dass die Brahmanen für die etymologische Bedeutung dieses Wortes kein auf Ueberlieferung sich stützendes Gefühl mehr besassen und dass es uns desshalb frei steht, mit unsern gewöhnlichen Mitteln seine ursprüngliche Bedeutung herauszubringen. Ich will aus Vielem, was über die Etymologie von *kh*andas geschrieben worden ist, nur eine äusserst glückliche Bemerkung Professor Kuhns erwähnen, welcher auch das altnordische skald, Dichter, auf dieselbe Wurzel zurückführt, wie das sanskritische *kh*andas, Metrum. (Kuhns Zeitschrift, Bd. III, S. 428). Der Uebergang von nd zu ld ist bestätigt durch Sanskrit

skandhas = A. S. sculdor, Schulter; Kind = Engl. child. Siehe Grimm, Geschichte der Deutschen Sprache, p. 341.

[5] Der rein mythologische Charakter dieses geographischen Abschnittes ist unterdessen von Michel Bréal, »Journal asiatique«, 1862, dargethan worden.

[6] Spiegel legte früher die Ergebnisse seiner letzten Forschungen über die Sprache des Avesta in folgenden Worten nieder:

»Wir sind jetzt im Stande, eine Anordnung der verschiedenen Theile des Zendavesta nach der Rangfolge ihres Alterthums zu versuchen. Voran stellen wir den zweiten Theil des Yasna, als unterschieden von der Sprache des Zendavesta, jedoch nicht von Zoroaster selbst verfasst, weil er in der dritten Person angeführt wird, und ja Alles darauf hindeutet, dass weder er noch sein Schüler Gustasp noch am Leben war. Die zweite Rangstufe muss unbestrittenermassen dem Vendidad zugetheilt werden. Ich glaube nicht, dass das Buch ursprünglich so verfasst war, wie es gegenwärtig besteht: es hat frühere und spätere Interpolationen erfahren; immerhin jedoch kann seine gegenwärtige Form bis zu einem beträchtlichen Alterthum zurückverfolgt werden. Das hohe Alter des Werkes ergiebt sich aus seinem Inhalte, welcher klar beweist, dass die heilige Literatur noch nicht abgeschlossen worden war.

Es verhält sich ganz anders mit den Schriften der letzten Periode, unter welche ich den ersten Theil des Yasna und sämmtliche Yeshts rechne. In diesen ist ein theologischer Charakter unverkennbar, die besondern Gottheiten haben ihre dogmatisch festgestellten Eigenschaften und Namen.

Ungemein interessant ist es, die Fortentwickelung der Religion in den Parsi-Schriften zu verfolgen. Es ist eine bedeutsame Thatsache, dass im ältesten, d. h. zweiten Theile des Yasna, in der Lehre von Gott noch nichts festgestellt ist. In den Schriften der zweiten Periode, d. h. im Vendidad, treffen wir auf einen Fortschritt zu einem theologischen und in seiner Weise milden und wissenschaftlichen Systeme. Aus diesem entspringt dann, als letzte Stufe, die herbe und unduldsame Religion der Sassanidenepoche.« Nach des Rev. J. Murray Mitchell's englischer Uebersetzung.

[7] »Vorlesungen über die Sprachwissenschaft.« Erste Folge, S. 95.

[8] Nach Atkinsons Schahnameh, S. 48.

IV

[1] »Das Aitareya-Brâhma*n*am des Rigveda«, herausgegeben und übersetzt von Martin Haug, Dr. Ph., Direktor der Sanskritstudien im Puna-College. Bombay, 1863. London: Trübner & Co.

[2] Durch einen Zufall sind zwei Zeilen in meiner »Geschichte der alten Sanskritliteratur« (S. 469), welche die Namen der sechzehn Priester enthalten, verschoben worden. Âgnîdhra und Pot*r*i sollten unter den Brahmanen, Pratihart*r*i und Subrahma*n*ya unter den Udgât*r*is aufgeführt sein. Siehe Â*s*val. Sûtras IV, 1 (S. 286, »Bibliotheca Indica«); und M. M., Todtenbestattung, S. XLVI. Man könnte indessen auch annehmen, dass unter dem Agnimindha einer der Hotrâ*s*a*m*sins oder einer der Sieben Priester, der Sapta Hot*r*is, verstanden war. Siehe Haug, Aitareya-Brâhma*n*a, Bd. 1, S. 58.

[3] Eine ganze Anzahl solcher Anspielungen sind in meiner »Geschichte der alten Sanskritliteratur«, S. 486 ff. gesammelt; einige derselben sind jüngsthin unabhängig von Andern entdeckt worden.

[4] Siehe die Vorrede zum vierten Bande meiner Ausgabe des Rigveda.

[5] Einige Stellen in diesem Aufsatze, welche auf Dr. Haug's Beschwerden über einige Sanskrit-Gelehrte, und namentlich über den Herausgeber der Indischen Studien in Berlin Rücksicht nahmen, sind hier ausgelassen, da sie ihren Zweck, glaube ich, erfüllt haben, und jetzt von keinem Intersse mehr sind. Die, welche sich für diese nicht sehr erquickliche Phase in der Geschichte der neuern Sanskrit-Philologie interessiren, finden meinen Artikel vollständig, wenngleich sehr fehlerhaft, im neunten Bande jener Zeitschrift abgedruckt. Gern hätte ich zu diesen Vorfällen ganz geschwiegen, und würde es nicht für meine Pflicht erachtet haben, überhaupt ein Urtheil darüber auszusprechen, hätten mir die vorgelegten Thatsachen auch nur den geringsten Zweifel gelassen über den wirklichen Verhalt der Dinge. Ich leugne gar nicht, dass auch Dr. Haug und Andere etwas scharfe Worte gebraucht haben, aber die laute und polternde Weise, in der seine Beschuldigungen abgeleugnet wurden, konnte bei unparteischen Richtern keinen guten Eindruck machen. Wenn ich, indem ich von diesen Dingen Notiz nahm, und freimüthig mein Missfallen bezeugte, denen, die sich getroffen fühlten, mehr als ich wollte, wehe gethan, so thut es mir aufrichtig Leid. Man lasse das Vergangene auf sich beruhen! Für die Zukunft aber darf ich wohl die Hoffnung aussprechen, — im Interesse des einst so guten Namens deutscher Wissenschaft, der mir, obgleich ich in England lebe, ebensosehr, vielleicht noch mehr am Herzen liegt, als wenn ich in Deutschland lebte, — dass nie wieder auch nur der geringste scheinbare Grund für solchen Verdacht gegeben werde. Könnten meine Worte dazu beitragen, so würde ich gern mein Haupt in Stillschweigen unter »die Schalen voll Zorn« beugen, die nun schon so oft von den Racheengeln über mich ausgegossen sind.

V.

[1] »Essays on the Sacred Language, Writings and Religion of the Parsees.« By Martin Haug, Dr. Ph. Bombay, 1862.

[2] Siehe S. 332, Anm. 4..

VI.

[1] »A Lecture on an original speech of Zoroaster.« By Martin Haug. Bombay, 1865.

VII.

[1] Erân, das Land zwischen dem Indus und Tigris. Beiträge zur Kenntniss des Landes und seiner Geschichte. Von Dr. Friedrich Spiegel. Berlin, 1863.

[2] Professor Spiegel hat im »Ausland«, 19. März 1868, eine Erwiederung auf meinen Aufsatz erscheinen lassen. So weit ich denselben durch die Güte des Verfassers erhalten habe, beschränkt sich Professor Spiegel's Beweisführung darauf, dass andere Gelehrte, wie Bohlen, Gesenius, Ewald, Delitzsch, Knobel, Windischmann etc. dieselben Ansichten als er ausgesprochen haben. Dies ist allerdings der Fall, aber mein gelehrter Freund sollte bedenken, dass die Ansichten dieser Gelehrten selbst in England hinlänglich bekannt sind, und dass es jetzt darauf ankommt zu erfahren, nicht was frühere Gelehrte, sondern was er selbst, als Herausgeber und Uebersetzer des Zendavesta, zur Entscheidung dieser noch ungelösten Frage beizutragen hat.

[3] Siehe Spiegel, Eran p. 274. »Der Ausgangspunkt des Hebräischen Volkes, auf den seine Geschichte selbst hinweist, ist Haran, welches Land mit Arran, d. i. Airyana vaedscha identisch zu sein scheint.« Professor Spiegel erklärt in seinem oben erwähnten Aufsatz, dass er hier unter Haran nicht das Land Haran, wo Terah starb, verstanden habe, (dies sollte man Charan schreiben), sondern Haran, den Bruder Abrahams, welcher starb »im Angesichte seines Vaters Terah in seinem Geburtslande zu Ur Kasdin.« Nun ist allerdings bekannt, dass viele Personennamen im A. T. Stämme oder Länder vertreten, in Bezug auf Haran jedoch, den Sohn Terah's, desselben Terah's, der in Charan stirbt, scheint diese Ansicht nicht ohne Schwierigkeit.

[4] Professor Spiegel sagt: »Es ist ein Irrthum, wenn Müller glaubt, dass man die Eintheilung in vier Weltalter in den alten Schriften nicht nachweisen könne. Die 12,000jährige Periode der Welt wird einigemal bestimmt erwähnt, und es ist leicht nachzuweisen, dass das Avesta auch die Vertheilung dieser Zeitperiode ganz in der Weise der spätern Heldensage auffasst und auffassen *muss*.« Dies ist nun gerade einer

von den Punkten, wo wir aus Professor Spiegel's eigenen Forschungen eine Mittheilung der Stelle im Zendavesta wünschen, in der nicht nur die Vertheilung, sondern die Viertheilung, denn hierauf kommt Alles an, klar und deutlich erwähnt ist.

[5] Professor Spiegel erwiedert, dass die Septuaginta und die Vulgata eine Generation nach Arphaxad einschalten. Dies ist ganz richtig, man sehe aber die Bemerkungen Bunsen's über diese Interpolation in seinem Bibelwerk, Genesis XI, 12.

VIII.

[1] The Manners and customs of the Parsees. (Sitten und Gebräuche der Parsis). By Dadabhai Naoroji Esq. Liverpool, 1861. — The Parsee Religion. (Die Parsi-Religion.) By Dadabhai Naoroji Esq. Liverpool, 1861.

IX.

[1] Le Bouddha et sa Religion. Par J. Barthélemy Saint-Hilaire, Membre de l'Institut. Paris, 1860.

[2] Herr Barthélemy St. Hilaire legte in Folge des Staatsstreichs 1851 sein Amt als griechischer Professor am Collège de France nieder, weil er der jetzigen Regierung nicht den Huldigungseid leisten wollte.

[3] Der verstorbene Abbé Huc machte in so naiver Weise auf die Aehnlickeiten in den Ceremonien der Katholiken und Buddhisten aufmerksam, dass er zu seinem grössten Erstaunen seine interessante »Reise in Tibet« auf den Index gesetzt fand. Er sagt: On ne peut s'empêcher d'être frappé de leur rapport avec le Catholicisme. La crosse, la mitre, la dalmatique, la chape ou pluviale, que les grands Lamas portent en voyage. ou lorsqu'ils font quelques cérémonies hors du temple; l'office à deux choeurs, la psalmodie, les exorcismes, l'encensoir, soutenu par cinq chaines, et pouvant s'ouvrir et se fermer à volonté; les bénédictions données par les Lamas, en étendant la main droite sur la tête des fidèles; le chapelet, le célibat ecclésiastique, les retraites spirituelles, le culte des saints, les jeûnes, les processions, les litanies, l'eau bénite, voilà autant de rapports que les Bouddhistes ont avec nous. Die Tonsur, Reliquien und Ohrenbeichte hätte er auch noch mit aufzählen können.

[4] »Die Religion des Buddha«, von Köppen. Band II. S. 282.

[5] Vor Kurzem ist ein neues, sehr interessantes Werk von demselben Verfasser erschienen: »The Legends and Theories of the Buddhists (Sagen und Lehren der Buddhisten)«. London, 1866. Er starb 1868.

Seite 181, Zeile 35. Die Vortheile, welche man aus den chinesischen Uebersetzungen buddhistischer Werke ziehen kann, sind be-

reits von Herrn Stanislas Julien angedeutet worden. Der analytische Charakter der chinesischen Sprache verleiht diesen Uebersetzungen fast den Werth von Glossen, und obgleich wir uns nicht immer auf die von den chinesischen Uebersetzern angenommene Auffassung der Sanskrittexte verlassen dürfen, so giebt ihnen doch schon ihr Alter einen bedeutenden Werth. Die folgenden Proben verdanke ich der Güte des Herrn Stanislas Julien:

»Je ne sais si je vous ai communiqué autrefois les curieux passages qui suivent: On lit dans le Lotus français, p. 271, l. 14, C'est que c'est une chose difficile à rencontrer que la naissance d'un bouddha, aussi difficile à rencontrer que la fleur de l'Udumbara, que l'introduction du col d'une tortue dans l'ouverture d'un joug formé par le grand océan.

Il y a en chinois: un bouddha est difficile à rencontrer, comme les fleurs Udumbara et Palâsa; et en outre comme si une tortue borgne voulait rencontrer un trou dans un bois flottant (litt. le trou d'un bois flottant)

Lotus français, p. 39, l. 110 (les créatures), enchaînées par la concupiscence comme par la queue du Yak, perpétuellement aveuglées en ce monde par les désirs, elles ne cherchent pas le Buddha.

Il y a en chinois: Profondément attachées aux cinq desirs — elles les aiment comme le Yak aime sa queue. Par la concupiscence et l'amour, elles s'aveuglent elles-mêmes, etc.«

[6] Die Geographie von Indien zur Zeit Buddha's, sowie zur spätern Zeit von Fahian und Hiouen-Thsang hat von Herrn L. Vivien de St. Martin in seinem »Mémoire Analitique sur la Carte de l'Asie Centrale et de l'Inde«, im dritten Band von Herrn Stanislas Julien's »Pélerins Bouddhistes« eine vortreffliche Behandlung erfahren.

[7] Wenn auch die Majorität nicht über Wahrheit entscheiden kann, so dürfte es doch von Interesse sein, zu erfahren, welche Religion jetzt die meisten Anhänger zählt. In seinem physikalischen Atlas theilt Berghaus die Menschen folgendermassen nach ihren Religionen ein:

Buddhisten	31,2 Procent,
Christen	30,7 »
Muhamedaner	15,7 »
Brahmanen	13,4 »
Heiden	8,7 »
Juden	0,3 »

Da Berghaus die Anhänger des Confucius und Laotse in China mit zu den Buddhisten zählt, so gebührt eigentlich der erste Platz in dieser Aufstellung dem Christenthum. Es ist überhaupt schwer anzugeben, zu welcher Religion ein Chinese sich bekennt, da der Kaiser

selbst, nachdem er nach den Vorschriften des Confucius geopfert, einen Tao-ssé-Tempel besucht und gleich darauf in einer Buddhisten-Kapelle vor dem Bild des Fo seine Andacht verrichtet. (»Mélanges Asiatiques de St. Petersbourg«. Band II. Seite 374.)

[8] Man vergleiche Sprenger: »Das Leben des Mohammad«. 1861. Bd. I. S. 155.

[9] Burnouf, »Lotus de la bonne Loi«. S. 300.

[10] Neander, »Kirchengeschichte«. Band I. S. 817: Τὸν Ζαραδὰν καὶ Βουδὰν καὶ τὸν Χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαιὸν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι.

Seite 204, Zeile 10. Siehe L'enfant égaré par Ph. Ed. Foucaux, p. 19.

Seite 294, Zeile 16. Wie früh diese Apotheose des Buddha eintrat, sehen wir aus Clemens Alexandrinus, Strom. I. p. 305, A. B. (ed. Colon. 1688); Megasthenis Indica, ed. Schwanbeck, p. 139: εἰσὶ δὲ τῶν Ἰνδῶν οἱ τοῖς Βουττα (sive Βουτα) πειθόμενοι παραγγέλμασι, ὃν δι' ὑπερβολὴν σεμνότητος ὡς θεὸν τετιμήκασι.

X.

[1] »Voyages des Pélerins Bouddhistes«. Vol. I. Histoire de la Vie de Hiouen-Thsang, et de ses Voyages dans l'Inde, depuis l'an 629 jusqu'en 645, par Hoeili et Yen-Thsong; traduite du Chinois par Stanislas Julien.

Vol. II. Mémoires sur les Contrées Occidentales, traduits du Sanscrit en Chinois, en l'an 648, par Hiouen-Thsang, et du Chinois en Français par Stanislas Julien. Paris, 1853—1857: B. Duprat. London und Edinburg: Williams und Norgate.

[2] Siehe W. Spottiswoode's »Tarantasse Journey«, p. 220, der »Besuch des buddhistischen Tempels«.

[3] Die deutlichste Spur von dem Einflusse des Buddhismus unter den *k*udischen Stämmen, den Finnen, Lappen etc., findet man im Namen ihrer Priester und Zauberer, den Shamanen. S h a m a n, vermuthet man, ist eine Corruption von *S* r a m a *n* a, ein auf Buddha und buddhistische Priester im Allgemeinen angewandter Name. Die alte mythologische Religion der *k*udischen Stämme hat mit dem Buddhismus nichts gemein. Siehe Castren's »Vorlesungen über Finnische Mythologie«, 1853. Finnland wurde im Jahre 1809 von Schweden an Russland abgetreten. Siehe des Verfassers »Survey of Languages,« 2. ed., p. 116. Der Schamanismus fand seinen Weg von Indien nach Sibirien durch Tibet, China und Mongolei. Regeln über die Zeichnung magischer Figuren, über die Behandlung von Krankheiten durch Zaubersprüche, über die Verehrung böser Geister, über die Aneignung übernatürlicher Kräfte, über Zauber, Beschwörungen und andere Zweige schamanischer Hexerei, findet man im Stan-gyour, oder dem 2. Theile des tibetani-

schen Canon, und in einigen der späten Tantras der nepalesischen Sammlung.

[4] Helps, »The Spanish Conquest«, vol. III. p. 503: »Que cosa tam inquieta non le parescia ser Dios.«

[5] Ueber die Sclaverei der Götter siehe den Aufsatz über Vergleichende Mythologie, »Oxford Essays«, 1856, p. 69.

[6] Siehe Burnouf, »Lotus de la bonne Loi«, p. 444. Barthélemy Saint-Hilaire, »Du Bouddhisme«, p. 132. Ch. F. Neumann, »Katechismus der Shamanen«.

[7] Vol. I. p. 89, Vol. II. p. 167.

[8] Diese »vier Stadien« werden in derselben Weise in den kanonischen Büchern von Ceylon und Nepal beschrieben, und dürfen daher mit Sicherheit jener ursprünglichen Gestalt des Buddhismus zugeschrieben werden, von der sich später die südlichen und die nördlichen Schulen abzweigten. Siehe Burnouf, »Lotus de la bonne Loi«, p. 800.

[9] Siehe Burnouf, »Lotus de la bonne Loi«. p. 814.

[10] Siehe das »Dhammapadam«, ein Pâliwerk über buddhistische Ethik, kürzlich von V. Fausböll, einem ausgezeichneten Schüler des Professors Westergaard in Copenhagen, herausgegeben. Spence Hardy (»Eastern Monachism«, p. 169) schreibt: »Man könnte aus den Vorschriften dieses Werkes eine Sammlung machen, der in Bezug auf Reinheit der Sittenlehre kaum irgend ein anderer heidnischer Autor gleichgestellt werden könnte.« Knighton bemerkt an einer Stelle seiner »History of Ceylon« (p. 77), wo er von demselben Werke spricht: »In ihm haben wir ein Gesetzbuch der Sittlichkeit und eine Sammlung von Vorschriften, die an Reinheit, Vorzüglichkeit und Weisheit nur den Lehren des göttlichen Gesetzgebers selbst nachstehn.

[11] »Mahavanso«, ed. G. Turnour, Ceylon, 1837, p. 71.

[12] Siehe »Foe Koue Ki«, p. 41, und XXXVIII. Vorrede.

[13] Siehe »Foe Koue Ki«, p. 41.

[14] »Lalita-Vistara«, ed. Foucaux, p. XVII. n.

[15] »Lalita-Vistara«, p. 17.

[16] Zwei Theile des Sanskrittextes erschienen in der »Bibliotheca Indica«.

[17] Sie sind seitdem herausgegeben worden.

XI.

[1] Siehe Burnouf, »Introduction«, p. 441; Hodgson, »Asiatic Researches,« vol. XVI.

[2] »Ruhig,« »ohne Wind«, womit man zuweilen Nirvâ*n*a erklärt, wird im Sanskrit durch Nirvâta ausgedrückt. Siehe Amara-Kosha, sub voce.

[3] Verschiedene Ansichten von Nirvâ*n*a, wie sie die Tìrthakas oder die Brahmanen sich bildeten, kann man in einem von Burnouf übersetzten Auszuge aus dem Lankâvatâra, p. 514, finden.

[4] Siehe Burnouf, »Introduction«, p. 41. »Abuddhoktam abhidharma-*s*âstram.« Ibid. p. 454. Den tibetischen Buddhisten zufolge stellte Buddha den Abhidharma auf, als er 51 Jahre alt war. »Asiatic Researches«, vol. XX. p. 339.

[5] »Eastern Monachism«, p. 171.

[6] Burnouf, »Introduction«, p. 462.

[7] Burnouf, »Introduction«, p. 478.

[8] Burnouf, »Introduction«, p. 520.

XII.

[1] »Méthode pour déchiffrer et transcrire les noms sanscrits qui se rencontrent dans les livres chinois«. Par M. Stanislas Julien, Membre de l'Institut. Paris, 1861.

XIII.

[1] »The Chinese Classics, with a Translation, Critical and Exegetical Notes«. By James Legge, D. D., of the London Missionary Society. Hongkong, 1861.

[2] Seitdem hat Dr. Legge den zweiten Band, der die Werke des Mencius enthält, den ersten Theil des dritten mit dem ersten Theil des Schu-King, und den zweiten Theil des dritten Bandes mit dem fünften Theil des Schu-King veröffentlicht.

XIV.

[1] »Popol Vuh«: le Livre Sacré et les Mythes de l'Antiquité Américaine, avec les Livres Héroïques et Historiques des Quichés. Par l'Abbé Brasseur de Bourbourg. Paris, Durand, 1861.

[2] »Manuscrit Pictographique Américain«, précédé d'une Notice sur l'Idéographie des Peaux-Rouges. Par l'Abbé Em. Domenech. Ouvrage publié sous les auspices de M. le Ministre d'Etat et de la Maison de l'Empereur. Paris, 1860.

[3] »Das Buch der Wilden im Lichte französischer Civilisation«. Mit Proben aus dem in Paris als »Manuscrit Pictographique Américain« veröffentlichten Schmierbuche eines deutsch-amerikanischen Hinterwälder Jungen. Von J. Petzholdt. Dresden, 1861.

[4] »Manuscrit Pictographique,« pp. 26. 29.

[5] Mr. A. Helps wies in seiner ausgezeichneten »History of the Spanish Conquest in America« auf die Wichtigkeit dieses Werkes hin.

[6] Holmberg, »Ethnographische Skizzen über die Völker des russischen Amerika«. Helsingfors, 1855.

XV.

[1] »Histoire Générale et Système Comparé des Langues Sémitiques«. Par Ernest Renan, Membre de l'Institut. Seconde édition. Paris, 1858.

»Nouvelles Considérations sur le Caractère Géneral des Peuples Sémitiques, et en particulier sur leur Tendance au Monothéisme«. Par Ernest Renan. Paris, 1859.

[2] Die obigen Citate sind nach Herrn Renan's Uebersetzung des Buches Hiob. (Paris, 1859, Michel Lévy).

[3] Xenophanes, der ungefähr zur Zeit von Cyrus lebte, nach dem Citat des Clemens Alex., Strom. v. p. 601, — εἷς Θεὸς ἔν τε Θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτε δέμας θνητοῖσιν ὁμοίιος οὐδὲ νοήμα.

[4] »History of Ancient Sanskrit Litérature«, von M. M. Zweite Ausgabe, p. 567.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

Unter der Presse befindet sich:

Max Müller's

ESSAYS.

Zweiter Band.

Beiträge zur vergleichenden Mythologie und Ethologie.

So eben erschien:

Händel und Shakespeare.

Zur Aesthetik der Tonkunst.

Von

G. G. Gervinus.

gr. 8.. 1868. brosch. 2 Thlr. 15 Ngr.

Inhalt:

I. Zur Aesthetik der Tonkunst. Aus der Geschichte.
Einleitung. Die Ursprünge des Gesanges. Die Tonkunst der Griechen. Der polyphone Gesang des Mittelalters. Das Volkslied. Die dramatischen Musikgattungen. Die Instrumentalbegleitung. Die reine Instrumentalmusik.

II. Zur Aesthetik der Tonkunst. Aus der Natur der menschlichen Seele.
Rückblick auf die musikalische Aesthetik früherer Zeiten. Musik und Malerei. Die Tonkunst die Sprache der Gefühle.

III. Händel und Shakespeare. Eine Parallele.

Shakespeare

von

G. G. Gervinus.

Dritte Auflage.

Zwei Bände. gr. 8. br. 3 Thlr. — geb. 3 Thlr. 20 Ngr.

Leipzig, 15. October 1868.

Wilhelm Engelmann.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Müller, Friedrich Max, / Liebrecht, Felix, / Fritzsche, R.

Essays

Bd.: 1

1869

Bamberg, Staatsbibliothek -- Myth.o.12(1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11755335-5